PLUTARCO

OBRAS MORALES Y DE COSTUMBRES

(MORALIA)

VI

ISIS Y OSIRIS • DIÁLOGOS PÍTICOS

INTRODUCCIONES, TRADUCCIONES Y NOTAS POR
FRANCISCA PORDOMINGO PARDO Y JOSÉ ANTONIO
FERNÁNDEZ DELGADO



EDITORIAL GREDOS



HABENT SUA
FATA LIBELLI
EX LIBRIS
ARMAUIRUMQUE

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., las traducciones de este volumen han sido revisadas por PILAR BONED COLERA.

Las introducciones, traducciones y notas han sido llevadas a cabo por: FRANCISCA PORDOMINGO PARDO *(Isis y Osiris)* y JOSÉ ANTONIO FERNÁNDEZ DELGADO *(Diálogos Píticos)*.

Depósito Legal: M. 41863-1995.

ISBN 84-249-1601-8. Obra completa.
ISBN 84-249-1791-X. Tomo VI.

Impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1995. — 6786.

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 213

INTRODUCCIÓN

La agrupación de los tres diálogos, *La E de Delfos (E ap. Delph.), Los oráculos de la Pitia (Pyth. or.)* y *La desaparición de los oráculos (Def. orac.),* bajo el epígrafe de «Diálogos Píticos», que ha adquirido carta de naturaleza entre los editores más o menos recientes de *Moralia* a partir de su edición separada por Paton en 1893, no tenemos constancia de que proceda del propio Plutarco. En el *corpus* medieval de las obras de Plutarco establecido por Planudes, el diálogo *Pyth. or.* aparece separado de los otros dos por más de un título; y, por otra parte, en el llamado Catálogo de Lamprias se nos ha transmitido algún otro título posiblemente délfico que no ha llegado hasta nosotros [1]. Que Plutarco, sin embargo, se propuso dedicar varias obras a la temática délfica se deduce de sus propias palabras en la dedicatoria de *E ap. Delph.*, «... al enviarte... algunos de mis diálogos píticos a modo de primicias» (384E). Por otra parte, que los tres diálogos, por su contenido, pueden haber formado perfectamente parte del proyecto de Plutarco es algo de lo que no cabe la menor duda si se comparan con otros como *Ser. num. vind.* o incluso con algunas de las *Quaestiones convivales*, que simplemente se sitúan en Delfos. De modo que la cuestión tal vez pueda reducirse a un «si no están todos los que son, sí son todos los que están».

[1] Cf. K. ZIEGLER, *Plutarchos von Chaironeia,* Stuttgart, 1949 = *Plutarco* [trad. M. R. ZANCAN RINALDINI], Brescia, 1965, pág. 89.

El templo de Apolo en Delfos contenía ofrendas e inscripciones cuyo significado, al cabo de los siglos, distaba de ser obvio. El santuario délfico estaba lleno de monumentos cuyo origen, aspecto o simbología despertaban la curiosidad de los visitantes. El ritual previo a la consulta del oráculo comprendía acciones específicas y el culto délfico se repartía entre Apolo y Dioniso y contenía ritos extraños y de sentido sumamente oscuro. El oráculo de Delfos, tras un pasado esplendoroso y mítico de expresión en verso, había sustituido éste por la prosa en la mayoría de sus respuestas. La Pitia era una ciudadana salida del pueblo que sin embargo era capaz de transmitir el pensamiento del dios siempre que ella y sus consultantes cumplieran con el ritual correspondiente. En todo caso, si no el délfico, un gran número de oráculos griegos habían cesado en su actividad en época de Plutarco. ¿Cómo todas estas cuestiones, cuyas respuestas concernían, de la historia a la religión, de las ciencias naturales a la literatura, de las matemáticas, la astronomía y la música a la filosofía y a la teología, iban a dejar de interesar al erudito universal que ejerció durante buena parte de su vida como sacerdote de Apolo en Delfos?

Los tres diálogos proceden, en efecto, de la época en que Plutarco se hallaba al servicio del santuario, según se manifiesta en *E ap. Delph.* explícitamente y en *Pyth. or.* y *Def. orac.* se deja fácilmente adivinar. El escenario en el cual transcurre la conversación es Delfos en los tres casos; en *E ap. Delph.* y en *Pyth. or.* concretamente las escaleras del ala Sur del templo de Apolo; en *Def. orac.* el grupo parte de allí para unirse a otros amigos un poco más allá, en la Lesque de Cnido. En *Pyth. or.*, además, la Vía Sagrada del santuario con sus diversos monumentos desempeña un papel absolutamente protagonista en la composición y en parte de la temática del diálogo.

La temática de los tres diálogos, desde diferentes ángulos y con distintos desarrollos, es netamente délfica: la explicación de la ofrenda en forma de dicha letra en *E ap. Delph.*, la evolución formal de las respuestas oraculares en el marco del culto,

el rito y el ornato monumental de Delfos en *Pyth. or.*, la decadencia de las sedes oraculares en relación con el fenómeno de la mántica y su manifestación concreta en Delfos en *Def. orac.* Los argumentos manejados, particularmente en el caso de este último diálogo, pueden llegar a alejarse considerablemente del objeto de indagación inicial; sin embargo una idea presente con mayor o menor intensidad en las tres obras es la exaltación de la institución délfica y de su dios titular Apolo, ya sea en su esencia como divinidad absoluta *(E ap. Delph.)* ya sea en su acción como autoridad oracular y providente *(Pyth or.* y, en menor medida, *Def. orac.)*[2]. Si el mensaje propagandístico del centro oracular es insertado por Plutarco con la suficiente delicadeza como para tener que entreverlo a través de una aparente objetividad en la exposición de los hechos, lo que en cambio el autor no se resiste a omitir es el elogio de su propia actividad y sobre todo la del patronazgo imperial en este sentido *(Pyth. or.* 408B-C).

Otros motivos menores abordados en común por los tres o por dos de los diálogos son: la cuestión de la identificación del Sol con Apolo, la cual, si bien en ocasiones es defendida por determinados personajes, es negada con el mismo argumento en los tres diálogos por personajes que desempeñan un papel protagonista *(E ap. Delph.* 393C-D) o al menos central *(Pyth. or.* 400D, *Def. orac.* 433D-E); dentro de la explicación del fenómeno mántico, el cual es un tema que reviste especial importancia no sólo en *Def. orac.* sino también en *Pyth. or.*, el argumento, común a ambos diálogos, de que el dios no se introduce en el cuerpo de los profetas para hacerse oír por su boca *(Pyth or.* 404B, *Def. orac.* 414E), sino que es su alma a la que utiliza como instrumento; en relación con este mismo tema, la negación en ambos diálogos de la máxima átribuida a Eurípides «El

---

[2] Cf. D. Babut, «La composition des *Dialogues pythiques* de Plutarque et le problème de leur unité», *Journ. des Savants*, jul.-dic. 1992, 187-234.

hombre hábil en conjeturas es el mejor adivino» *(Pyth. or.* 399, donde en realidad la defiende un epicúreo que es rebatido; *Def. orac.* 432C); la cuestión del significado de la E consagrada en Delfos, en *E ap. Delph.*, y la alusión al mismo motivo en *Def. orac.* 426E en relación con el valor del número cinco, que es una de las explicaciones propuestas en *E ap. Delph.*

Algunos de los personajes que intervienen en los diálogos son comunes a *E ap. Delph.* y a cada uno de los otros dos diálogos, si bien no hay ninguno común a *Pyth. or.* y *Def. orac.* *E ap. Delph.* tiene dos personajes, Sarapión y Teón, en común con *Pyth. or.* y otros dos, Lamprias y Amonio, en común con *Def. orac.*, aunque todos ellos intervienen, o al menos son mencionados, en algunos otros diálogos. Se trata además, excepto en el caso del primero, de los personajes protagonistas en los respectivos diálogos, o bien el protagonista de cada uno de los tres diálogos desempeña un papel de cierta entidad en otro: el de *E ap. Delph.*, Amonio, en *Def. orac.*; el de *Pyth. or.*, Teón, en *E ap. Delph.*; el de *Def. orac.*, Lamprias, en *E ap. Delph.* En particular *E ap. Delph.* y *Def. orac.* intercambian protagonista por secundario en cada caso.

Como veremos al tratar de la datación, en la introducción a cada uno de los diálogos, no faltan razones para pensar que en el orden de su producción el diálogo *Def. orac.* pudo haber precedido a los otros dos. Una de ellas la constituye asimismo el hecho de que en el Catálogo de Lamprias esta pieza figura con el número 88, correspondiendo el número 116 a *Pyth. or.* y el 117 a *E ap. Delph.* Algún traductor, en concreto M. Cavalli y G. Lozza (Milán, 1983), presenta los diálogos en el orden *Def. orac.*, *E ap. Delph.*, *Pyth. or.* Esta misma es la opinión defendida por Hirzel[3] y por Flacelière[4] (aunque no seguida por éste en

---

[3] R. Hirzel, *Der Dialog*, II, Leipzig, 1895, págs. 189-208.

[4] R. Flacelière, *Plutarque. Oeuvres Morales* VI, París, 1974, págs. VIII, 4, 6 s., 39 ss., 85 s.

la práctica). En el corpus planudeo de Plutarco, sin embargo, el diálogo *E ap. Delph.* (núm. 68) es seguido por *Def. orac.* (núm. 69) y éste separado por dos títulos de *Pyth. or.* (núm. 72). De otra parte, la edición plutarquea de Stephanus (Ginebra, 1572, reeditada en Francfort en 1599), que ha fijado la numeración tradicional por páginas y parágrafos de las obras, presenta los diálogos, incluido *Is. et Os.*, en el orden adoptado por nosotros, que es el seguido por los modernos editores en general.

Transmisión textual

Con respecto al texto, con frecuencia lagunoso y corrupto, de los Diálogos Píticos, puesto que ni es asunto fácil ni aquí procede llevar a cabo una descripción del *stemma* mencionaremos brevemente los diversos grupos de manuscritos y su importancia para cada uno de los diálogos siguiendo las pautas de la clasificación establecida por Paton y ligeramente modificada por Sieveking y luego por Flacelière, así como por Schröder y Valgiglio en la parte que les concierne[5]. Aparte del ms. E (Par. Gr. 1672), durante largo tiempo atribuido al comienzo del s. XIV y hoy retrasado en casi cincuenta años[6], procedente del *corpus* planudeo de las obras de Plutarco y que contiene la totalidad de las conservadas, los tratados *E ap. Delph.* y *Def. orac.* han sido transmitidos además conjuntamente por los mss. F (Par. Gr. 1957), de finales del s. XI, D (Par. Gr. 1956), de entre los ss. XI-XII, y el muy importante ms. del s. XI, X (Marc. Gr. 250), que transmite *Def. orac.* de manera incompleta.

A su vez *E ap. Delph.* ha sido transmitido por separado por el ms. g (Palat. 170), del s. XV, y *Def. orac.* por G (Barb. 182),

---

[5] Para un estudio más detallado remitimos al excelente trabajo de J. IRIGOIN, «Histoire du texte des "Oeuvres Morales" de Plutarque», en *Plutarque. Ouvres Morales* I, 1.ª Parte, París (Belles Lettres), 1987, CCXXVII-CCCXXIV.

[6] Sobre todo por N. WILSON, «Some notable manuscripts misattributed or imaginary», *Gr.-Rom.-Byz. Stud.* 16 (1975), 95-97.

del s. XI, v (Urbin. 98), del s. XIV, y J (Ambr. 881), del s. XIII. El tratado *Pyth. or.* es conocido solamente por E y por B (Par. Gr. 1675), del s. XV, que, tras largas discusiones, hoy se considera derivado del anterior a través de un manuscrito perdido en el cual han sido introducidas correcciones [7].

De ellos, los manuscritos del s. XI son normalmente los mejores, en la medida en que están más libres de correcciones. En los otros las dificultades del texto han sido con frecuencia objeto de conjeturas más o menos afortunadas por parte de los escribas. Por otro lado, aquí como en el texto de *Moralia* en general, a veces es difícil saber quién fue el primero que propuso una determinada enmienda a un pasaje corrupto. En la mayor parte de los casos la antigua edición de Bernardakis en la Biblioteca Teubneriana tampoco lo indica. Aquellos pasajes que aparecen corregidos por primera vez en la edición de Stephanus son atribuidos por Sieveking a éste, aun cuando es consciente de que Stephanus ha asumido las correcciones de otros además de las suyas. Todas ellas eran conocidas ya en época de Reiske, el autor, entre 1774 y 1782, de la primera edición completa de Plutarco después de la de Stephanus (y las ediciones de *Moralia* de Xylander [1574] y la *editio princeps* Aldina [1509]). Poco después, 1795-1830, aquélla había de ser superada por la primera edición de los *Moralia* de corte verdaderamente moderno, la de Wyttenbach [8]. Amplios pasajes de *E ap. Delf.* y *Def. orac.* son citados por los Padres de la Iglesia Eusebio de Cesarea (primer tercio del s. IV), *Prepar. Evang.* 5, 4-17;

---

[7] FLACELIÈRE, «La tradition manuscrite des traités 70-77 de Plutarque», *Rev. Étud. Gr.* 65 (1952), 351-362. Un importante estudio ha sido llevado a cabo también por M. MANFREDINI, «La tradizione manoscritta dei *Moralia* 70-77 di Plutarco», *Annal. Scuol. Norm. Sup. Pisa*, Class. Lett. e Filos., ser. III, 6 (1976), 453-485, y «Sulla tradizione manoscritta dei *Moralia* 70-77 di Plutarco», en I. GALLO (ed.), *Atti del Convegno Salernitano del 4-5 dec. 1986*, Salerno, 1987, págs. 123-137.

[8] Cf. IRIGOIN, «Histoire du texte...», CCXCVI y n. 2.

11, 11, y, a través de éste, Cirilo de Alejandría, *Contra Jul.* 8, y Teodoreto de Cirro (ambos de la primera mitad del s. v), *Terapeut. enferm. helén.*, 2, y 108, los cuales transmiten generalmente un texto superior al de los manuscritos, en particular el de *Def. orac.*

Posteriormente los *Moralia*, al lado de las *Vidas paralelas*, fueron editados en la colección Didot por F. Dübner en dos volúmenes entre 1839-1841, con excelentes correcciones. En la Biblioteca Teubneriana su edición fue llevada a cabo por G. N. Bernardakis en siete volúmenes entre 1888-1896 (a los cuales hay que añadir un volumen editado por R. Hercher en 1872), edición que peca de una excesiva tendencia a la conjetura en detrimento de la colación de los mss.

Esta ha sido notablemente mejorada por la nueva edición teubneriana, que en lo que concierne a los Diálogos Píticos ha sido llevada a cabo por G. Sieveking en el vol. III, publicado en 1929 (repr. 1972) con otras obras preparadas por M. Pohlenz y con ayuda de los borradores dejados por el fallecido W. R. Paton, quien en un principio se había encargado, entre otros, de dichos diálogos y los había editado ya por separado anteriormente en Berlín, 1893. Estos, juntamente con *Is. et. Os.*, han sido editados en el vol. V de *Moralia* de la «Loeb Classical Library» por F. C. Babbitt en 1936 (repr. 1957), el cual de alguna manera compensa sus deficiencias en el tratamiento del texto con una traducción en general clara y ajustada al mismo. En la «Collection des Universités de France» los Diálogos Píticos han sido editados solos en el vol. VI de las *Oeuvres Morales*, en 1974, con razonables propuestas textuales y elegante traducción (aunque a costa de trocear los dilatados períodos plutarqueos) por el gran conocedor de Plutarco y de la temática délfica, el sentido R. Flacelière, quien anteriormente había publicado por separado en los *Annales de l'Université de Lyon*, con amplias introducciones y notas, *Pyth. or.* en 1936, *E ad. Delph.* en 1941, *Def. orac.* en 1947, y de nuevo *Pyth. or.* en la colección «Erasme (P.U.F.)» en 1962, siendo también autor de

la primera parte, «Plutarque dans ses *Oeuvres Morales*», de la espléndida introducción al citado vol. I de *Moralia* en Belles Lettres, págs. VII-CCXXVI. Alternativamente deudora del texto de Sieveking y de Babbitt es la edición bilingüe de *Is. et Os.* y los Diálogos Píticos realizada por V. Cilento en 1962 para la colección «Classici della storia antica» de la Ed. Sansoni de Florencia, la cual cuenta con una interesante introducción e índices.

Aparte de una edición bilingüe de *E ap. Delph.* publicada en Nápoles, 1937, por R. del Re, autor asimismo de una traducción de *Def. orac.* (Nápoles, 1934), el diálogo *Pyth. or.* ha sido objeto de dos importantes ediciones en el curso de los últimos tres años a cargo de S. Schröder en Stuttgart, 1990, y del sentido E. Valgiglio en el nuevo «Corpus Plutarchi Moralium» (dirigido por I. Gallo y R. Laurenti), Nápoles, 1992. Ambas cuentan con amplia introducción, que se complementan, y la alemana aporta un considerable número de correcciones al texto y un excelente y detallado comentario. La italiana incluye, además del texto, traducción, un aparato de *loci similes* y amplias notas, que atienden con frecuencia a la relación entre Plutarco y los autores cristianos.

Traducciones

En cuanto a traducciones de los Diálogos Píticos de época reciente, además de la inglesa, francesa e italianas mencionadas están las alemanas de O. Apelt (Leipzig, 1926-1927) y K. Ziegler (Zúrich-Stuttgart, 1952) y, más recientemente, la italiana de M. Cavalli y G. Lozza, con introducción de D. del Corno, en la Ed. Adelphi (Milán, 1983). En España, la vieja traducción de una parte importante de los *Moralia* por el que fuera secretario real Diego Gracián, *Morales* de Plutarco, publicada en Salamanca en 1571 y que, si bien proclama haber sido hecha a partir del original griego, presenta injustificadas omisiones de frases y mezcla texto y notas, no incluye por lo demás nuestros

diálogos. De modo que la única traducción al español, que sepamos, de los Diálogos Píticos es la publicada en fecha reciente, con breves introducciones y notas, por la Prof. Manuela García Valdés (Barcelona, Ed. Akal, 1987), la cual comprende también *Is. et Os.* (así como *Amat.* y *Mus.).*

A diferencia de un gran número de los traductores citados, que con frecuencia trocean las frases del texto griego a fin de obtener una versión más ágil, nuestra traducción intenta ser, también en este sentido, lo más fiel posible al texto, a fin de dar de alguna manera cuenta del modo de expresión de Plutarco, de su estilo sintáctico y del curso de sus frases y períodos, por dilatados, sinuosos e incluso extraños a nuestra lengua que éstos a veces sean. En nuestra opinión, ni la traducción de Plutarco ni la de ningún otro autor debe sacrificar a la agilidad expresiva las peculiaridades de una construcción sintáctica que forma parte de su propio estilo, y que en el caso del queroneo obedece además a cánones retóricos.

Edición base y variantes textuales

La edición crítica cuyo texto ha servido de base a la presente traducción es la citada de Sieveking en la «Biblioteca Teubneriana». No obstante, nos apartamos de ella en una serie de pasajes. El criterio generalmente seguido en tales casos es, preferentemente, el testimonio de los mss. en lugar de conjeturas y, en segundo lugar, el apoyo de otros editores (principalmente Flacelière y, en el caso de *Pyth. or.*, Schröder y Valgiglio). En dos casos adoptamos la lectura de los mss. frente al total de los editores: *E ap. Delph.* 388 E: (τ') ἀνταμοίβηται πάντα (y no [τε] ἀνταμοιβὴν τὰ πάντα ni [τ'] ἀνταμείβεσθαι π.); 389 C: ἓν (y no ἐννέα). Los detalles de cada adopción suelen ser expuestos en las correspondientes notas.

	EDICIÓN DE SIEVEKING	TEXTO ADOPTADO POR NOSOTROS
E ap. Delph.		
386C-D	τ. μετ' αὐτοῦ {ταχθέντος} ἀξιώματος (suppl. Pohlenz)	τ. μ. α. ἀξιώματος
387C	μουσικῇ τε{ρπόμενος} ἥδεται (suppl. Maas)	μουσικῇ θ' ἥδεται (τε codd., om. X[1], F, D)
388D	(τε) ἀνταμοιβὴν τὰ πάντα (Bernardakis, Schwartz)	(τ') ἀνταμοίβηται πάντα (codd. X[1], F, D)
389C	τρία πρὸς ἐννέα (Bases)	τρία πρὸς ἓν (codd.)
389D	ὡς ἔπος εἰπεῖν (Camerarius)	ὡς ἔνι εἰπεῖν (codd.)
391C	φησὶ...δύο...καθιερώσας (X[2], codd.)	ἔφθη...διὸ {τὸ}...καθιέρωσε (Babbitt, Flacelière)
391D	οὐδὲ τὰ δύο βάλλοντες	σοῦ δὲ τὰ δύο βάλλοντος (Paton, Bernardakis)
392A	[ἡμῶν] τῶν ἐνταῦθα προσιόντων (Wilamowitz, Euseb. *PE* XI 11)	[ἡμῶν] ἐνταῦθα προσιόντα (codd.)
393A	εἴ χρὴ φάναι (Patzig)	εἰ χρὴ φάναι (Euseb. *PE* XI 11; Cir. *Adv. Iul.* VIII)
393E	ὃ θεῖον (Harder)	ὅσον (codd.)
Pyth. or.		
394F	ἔτι (Hubert)	ἔστι (codd.)
395B	ἐκλαμπούσης (Kurtz)	ἐκλιπούσης (Abresch)
403A	θαυμάζειν (Reiske)	θαυμάζει (codd.)
406A	τῶν ἀνθρώπων (Turnebus)	τὸν ἄνθρωπον (codd.)
406C	(κατ)ευχὰς (Wilamowitz)	εὐχὰς (codd.)

406E	συναπολυομένου (error impr., cf. Sieveking, *Gnom.* 15 (1939), 103 s.)	συναποδυομένου (codd.)
407B	{ἐπὶ} πῶν χρησμῶν (Reiske)	τῶν χρησμῶν (codd.)
407B	προσεῖναι τὰς μεταβολὰς	προσίεμαι τὰς διαβολάς (Wyttenbach)
408E	καί{τοι} (Paton)	καὶ (codd.)
409B	θηλᾶν (Wilamowitz)	θηλέον (codd. θήλεον)
409B	οὐδέ τις (Bergk)	οὔτε τις (codd.)
409B	πέλλαι γὰρ	πέλλαι δὲ (codd.)

Def. orac.

410A	{τοῦ} καθ' ἡμᾶς (Paton)	κα0' ἡμᾶς (codd.)
411A	μειζόνων (codd.)	μειόνων (Babbitt)
413C	πολλαχόθεν (codd.)	πολλαχόθι (Bases, Hartman)
414D	διαφθείρει (Schwartz)	ἀναφεύγει (codd.)
416C	ὃ (Vigerus)	ἐφ' ᾧ (codd.)
418A	φωλεοῦ δὴ...[χειά] (Schwartz, Paton)	φωλεώδης (codd.)...χειά (codd. recent.)
425B	{μέσην τὴν} σελήνην ἔχοντα (Vilamowitz)	σελήνην ἔχοντα
427C	κατὰ σύγκρισιν {καὶ διάκρισιν} μερῶν (Turnebus)	κατὰ σύγκρισιν μερῶν
433B	ἄγειν (codd.)	αὔξειν (Reiske, Wyttenbach)
433B	κόκκος (Diels)	κόκκου (Xylander)
433B	ἀκτῆς (Wilamowitz)	ἀκτίς (nonnulli codd.)
434A	{οὔτε ὕδατι λυομένους} οὔτε πυρὶ καιομένους (Wilamowitz)	οὔ τι πυρὶ καιομένους (Bernardakis, cod. J)
434D	τὴν καλὴν	(δι' αἰτίαν) καλὴν (Babbitt)
435	ὅσῳ μᾶλλον {φυσι-	ὅσω μᾶλλον ἀπάγουσι

	καῖς αἰτιαίς ἐνδεδενται, τοσούτῳ μᾶλλον} ἀπάγουσι (Reiske, Pohlenz)	
435C	θεοῦ μὲν ἢ δαίμονος (ἐνεργείαις) (Pohlenz)	θεῷ μὲν ἢ δαίμονι (Turnebus)
436D	προσεῖχον (Pohlenz)	προσέχειν εἵλοντο (codd., codd. recent.)
436F	ὀργάνῳ [ἢ] πλῆκτρον (Kronenberg)	ὄργανον ἢ πλῆκτρον (codd.)
437A	ἑτέρου τίνος...λαμβάνοντες;	ἑτέρου τινὸς λαμβάνοντες (Legrand)

BIBLIOGRAFÍA

La siguiente selección bibliográfica incluye solamente aquellas obras y artículos que conciernen más o menos directamente a los Diálogos Píticos. Una relación más amplia de obras sobre Plutarco y sobre los *Moralia*, incluidos diversos repertorios bibliográficos, puede verse en los vols. 77-78 de esta colección. Otra bibliografía útil para el estudio de diversas cuestiones relacionadas con los Diálogos Píticos o con los *Moralia* en general puede ser espigada a lo largo de las notas y en la Introducción.

1. *Ediciones (modernas), comentarios y traducciones*

I. I. Reiske, *Plutarchi volumen septimum, operum moralium et philosophicorum partem secundam tenens*, Leipzig, 1777.

D. Wyttenbach, *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, 2.ª ed., II, II, Leipzig, 1828.

G. Bernardakis, *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, III, Leipzig, 1891.

G. R. Paton, *Plutarchi Pythici dialogi tres*, Berlín, 1893.

W. R. Paton, M. Pohlenz, W. Sieveking, *Plutarchi Moralia*, III, Leipzig, 1929.

F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia*, V (with an English translation), Londres-Cambridge/Mass., 1936.

R. del Re, *Plutarchi de E apud Delphos* (Testo, introd., trad. e note), Nápoles, 1937.

R. Flacelière, *Plutarque, Sur les oracles de la Pythie* (Texte et trad. avec une introd. et des notes), París, 1937.

—, *Plutarque, Dialogue sur les oracles de la Pythie* (Éd., introd. et comm.), París, 1962.
V. CILENTO, *Plutarco, Diatriba Isiaca e Dialoghi Delfici* (Testo e versione), Florencia, 1962.
R. FLACELIÈRE, *Plutarque, Oeuvre morales*, VI: *Dialogues Pythiques*, París, 1974.
G. SCHRÖDER, *Plutarchs Schrift de Pythiae oraculis* (Text., Einleit. und Komm.), Stuttgart, 1990.
E. VALGIGLIO, *Plutarco. Gli Oracoli della Pizia* (Introd., testo crit., trad. e comm.), Nápoles, 1992.
A. RESCIGNO, *Plutarco. L'eclissi degli oracoli* (Introd., testo crit., trad. e comm.), Nápoles, 1995.
R. DEL RE, *Il dialogo sull'estinzione degli oracoli di Plutarco di Cheronea*, Nápoles, 1934.
K. ZIEGLER, *Plutarch über Gott und Vorsehung, Dämonen und Weissagung*, Zúrich-Stuttgart, 1952.
M. CAVALLI, G. LOZZA, *Plutarco. Dialoghi Delfici (*Introd. de D. DEL CORNO), Milán, 1983.
M. GARCÍA VALDÉS, *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Sobre Isis y Osiris, Diálogos Píticos, Sobre el amor, Sobre la música)*, Madrid (Ed. Akal), 1987.

2. *Libros y artículos*

P. AMANDRY, *La mantique Apollinienne à Delphes*, París, 1950.
H. VON ARNIM, *Plutarch über Dämonen und Mantik*, Amsterdam, 1921.
D. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, París, 1969.
—, «Plutarco y la Academia», en J. GARCÍA LÓPEZ, E. CALDERÓN DORDA (ed.), *Estudios sobre Plutarco: paisaje y naturaleza* (Actas II Simp. Esp. Plut.), Madrid, 1991, págs. 3-12.
—, «La composition des *Dialogues pythiques* de Plutarque et le problème de leur unité», *Journ. des Savants*, Jul.-Dic. 1992, 187-234.
H. BACHT, «Religionsgeschichtliches zum Inspirationsproblem: Die Pythischen Dialoge Plutarchs von Chäronea», *Scholastik* 17 (1942), 50-69.
J. BAYET, «La mort de la Pythie», *Mélanges F. Grat*, I, 1946, págs. 53 ss.

H. BERVE, Recensión de AMANDRY, *La mantique Apollinienne, Gnomon* 24 (1952), 5 ss.

H. D. BETZ (Ed.), *Plutarch's Theological Writings and Early Chistian Literature*, Leiden, 1975.

—, E. W. SMITH Jr., «De E apud Delphos», en H. D. BETZ (Ed.), *Plutarch's Theolog. Writings*, págs. 85-102.

H. BOLKESTEIN, «Some Notes on Plutarch's De Pythiae oraculis», *Mnemosyne* 17 (1964), 367-374.

P. BONNECHÈRE, «Les oracles de Béotie», en *Oracles et mantique en Grèce ancienne, Kernos* 3 (1990), 53-65.

A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, París, 1879-1882.

E. BOURGUET, *De rebus Delphicis imperatoriae aetatis capita duo*, Thèse, París, Montpellier, 1905.

J. BOUSQUET, «Observations sur l' 'omphalos archaïque' de Delphes», *Bull. Corresp. Hellen.* 75 (1951), 210-223.

P. BOYANCÉ, «Sur les oracles de la Pythie», *Rev. Ét. Anc.* (1938), 305-316.

F. E. BRENK, *In Mist Apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Leiden, 1977.

—, «In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 16, 3, 1986, págs. 2068-2145.

—, «An Imperial Heritage: the Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 36, 1, 1987.

W. BÜHLER, *Zur handschriftlischen Überlieferung der Sprüche der Sieben Weisen, Nachrichten d. Akad. d. Wiss. Göttigen, phil.-hist. Kl.*, 1, 1989.

J. J. CAEROLS PÉREZ, «Sibilas y oráculos sibilinos en Plutarco», en M. GARCÍA VALDÉS (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas* (Actas III Simp. Españ. Plut.), Madrid, 1994, págs. 179-188.

M. CAVALLI, «Modelli stilistici oracolari nei dialoghi delfici di Plutarco», en G. D'IPPOLITO, I. GALLO (ed.), *Strutture formali dei «Moralia» di Plutarco* (Atti III Convegno Plutarcheo), Nápoles, 1991, págs. 83-89.

M. L. DANIELI, «Plutarco a Delfi. Note sulla religiosità plutarchea», *Nuovo Didaskaleion* 15 (1965), 5-26.

G. DAUX, «Plutarque. Moralia 409A-B et le prétendu faubourg delphique de Pylaia», *Rev. Arch.* 6ème sér. XI (1938), 3-18.

—, «Mys au Ptôion», *Latomus* 28 (1957), 157-162.
M. DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, París, 1955.
R. DEL RE, «Il pensiero metafisico di Plutarco: Dio, la natura, il male», *Stud. Ital. Filol. Class.* 24 (1950), 33-64.
W. DEONNA, «L'ex-voto de Cypsélos à Delphes», *Rev. Hist. Relig.* 139 (1951), 162-207; *Rev. Hist. Relig.* 140 (1951), 5-58.
P. L. DONINI, «Plutarco, Ammonio e l'Academia», en F. E. BRENK, I. GALLO (ed.), *Miscellanea Plutarchea* (Atti I Convegno Nazion. su Plutarco), *Quad. Giorn. Filol. Ferrar.* 8 (1986), 98-108.
T. EISELE, «Die Dämonologie Plutarchos», *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 17 (1904), 28-51.
W. FAUTH, «Pythia», *RE* XXIV 1 (1963), col. 515-547.
E. DE FAYE, *La Christologie des Pères apologètes et la philosophie religieuse de Plutarque*, París, 1906.
J. A. FERNÁNDEZ DELGADO, *Los oráculos y Hesíodo (Poesía oral mántica y gnómica griegas)*, Universidad de Extremadura, 1986.
—, «El testimonio de Plutarco y los modernos estudios sobre el oráculo de Delfos», en *Homenaje a A. Holgado*, Universidad de Extremadura, 1991, págs. 57-72.
—, «Los proverbios en los *Moralia* de Plutarco», en G. D'IPPOLITO, I. GALLO (ed.), *Strutture formali dei «Moralia» di Plutarco* (Atti III Convegno Nazion. su Plutarco), Nápoles, 1991, págs. 195-212.
—, F. PORDOMINGO, «Aportación al estudio estilístico de Plutarco en los *Moralia*», en C. CODOÑER, M. P. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, J. A. FERNÁNDEZ DELGADO (ed.), *Stephanium. Homenaje a M. C. Giner*, Salamanca, 1988, págs. 83-95.
—, «El estilo de Plutarco en la historia de la prosa griega», *Est. Clás.* 102 (1992), 31-63.
—, «Plutarco como fuente de los oráculos», en M. GARCÍA VALDÉS (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas* (Actas III Simp. Esp. Plut.), Madrid, 1994, págs. 145-156.
R. FLACELIÈRE, «Plutarque, De Pythiae oraculis, 409B-C», *Rev. Phil.* 8 (1934), 56-66.
—, «Le fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque», *Annal. École Haut. Étud. Gand* 2 (1938), 67-107.
—, «Plutarque et la Pythie», *Rev. Ét. Gr.* 56 (1943), 72-111.
—, «Le délire de la Pythie est-il une légende?», *Rev. Ét. Anc.* 52 (1950), 306-324.

—, «Plutarque et les éclipses de la lune», *Rev. Ét. Anc.* 53 (1951), 203-221.

—, «Le poète stoïcien Sarapion d'Athène, ami de Plutarque», *Rev. Ét. Gr.* 64 (1951), 325-327.

—, «La tradition manuscrite des traités 70-77 de Plutarque», *Rev. Ét. Gr.* 65 (1952), 351-362.

—, *Devins et oracles grecs*, París, 1961.

—, «Hadrien et Delphes», *Compt. Rend. Acad. Inscript. et Bell. Lettr.*, París, 1971, págs. 168-185.

J. FONTENROSE, *Python. A Study of Delphic Myth and its Origins*, Berkeley-Los Ángeles, 1959.

—, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1978.

H. GÄRTNER, «Öl und Patina. Zu Plut. mor. 395E-F», *Hermes* 111 (1983), 97-106.

O. GÖLDI, *Plutarchs sprachliche Interessen*, Zúrich, 1922.

V. GOLDSCHMIDT, «Les thèmes du *De defectu oraculorum* de Plutarque», *Rev. Ét. Gr.* 61(1948), 298-302.

M. GUARDUCCI, «Ancora sul misterioso E di Delfi», *Epigraphica* 38 (1976), 11-20.

H. HAAKH, «Der grosse Pan ist tot», *Altert.* 4 (1958), 105-110.

J. HANI, «La mort du Pan», *Actes VIII^e Congrès Assoc. G. Budé*, París, 1969, págs. 511-519.

H. HEINZE, *Sachlicher Kommentar zu Plutarchs pythischen Schriften*, Marienburg, 1878.

H. HERRLICH, «Die antike Überlieferung über den Vesuvausbruch in Jahre 79», *Klio* 4 (1904), 209-226.

B. HOLLAND LEICESTER, «The mantic mechanism at Delphi», *Journ. Amer. Archaeol.* 37 (1933), 201-221.

J. HOLZHAUSEN, «Zur Inspirationslehre Plutarchs in De Pythiae oraculis», *Philologus* 137 (1993), 72-91.

K. HUBERT, «Die handschriftliche Überlieferung für Plutarchs Moralia 70-77», *Rhein. Mus.* 93 (1950), 330-336.

A. IRIARTE, «La Pitia: figura histórica y personaje literario», en A. PÉREZ JIMÉNEZ, G. DEL CERRO CALDERÓN (ed.), *Estudios sobre Plutarco: obra y tradición* (Actas I Simp. Esp. Plut.), Málaga, 1990, págs. 187-193.

C. P. Jones, «Towards a Chronology of Plutarch's Works», *Journ. Rom. Stud.* 56 (1966), 61-74.

—, «The teacher of Plutarch», *Harv. Stud. Class. Philol.* 71 (1966), 205-213.

—, «A leading family of Roman Thespiae», *Harv. Stud. Class. Philol.* 74 (1970), 223-255.

—, *Plutarch and Rome*, Oxford, 1971.

—, «Sarapion the Stoic», *Gr.-Rom.-Byzant. Stud.* 32(1978), 228-231.

J. Jouanna, «Plutarque et la patine des statues à Delphes (Sur les oracles de la Pythie, 395B-396C)», *Rev. Phil.* 49 (1975), 67-71.

R. Kassel, *Dichtunst und Versifikation bei den Griechen, Rhein.-Westfäl. Ak. d. Wiss.*, Vorträge G. 250, Opladen, 1981.

A. J. Kronenberg, «Ad Plutarchi Moralia», *Mnemosyne* 59 (1932), 216-237; 60 (1933), 425-435.

O. Lagercrantz, «Das E zu Delphi», *Hermes* 36 (1901), 411-421.

K. Latte, «Orakel», *RE* XVIII 1 (1939), col. 829-866.

R. Laurenti, «Estructura formal y significado del *De E apud Delphos*», en J. A. Fernández Delgado, F. Pordomingo Pardo (ed.), *Estudios sobre Plutarco, IV. Aspectos formales* (Actas IV Simp. Españ. Plut.), Madrid (en prensa).

S. Levin, «The Old Greek Oracles in Decline», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 18, 2,1989, págs. 1599-1649.

C. A. Lobeck, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, Königsberg, 1829.

M. J. Luzzato, «Plutarco, Socrate e l'Esopo in Delfi», *Illin. Class. Stud.* 13 (1988), 427-445.

M. Manfredini, «La tradizione manoscritta dei moralia 70-77 di Plutarco», *An. Scuol. Norm. Pisa* 6 (1976), 453-485.

—, «Sulla tradizione manoscrita dei *Moralia* 70-77», en I. Gallo (ed.), *Atti del Convegno salernitano*, Salerno, 1987, págs. 123-137.

G. R. Manton, «The Manuscript Tradition of Plutarch Moralia 70-77», *Class. Quart.* 43 (1949), 97-104.

A. Momigliano, «Dubbi intorno alle teorie letteraria del De Pythiae oraculis di Plutarco», *Athenaeum* 16 (1938), 158-163.

K. Mras, «'Babylonische' und 'erythräische' Sibylle», *Wien. Stud.* 29 (1907), 25-49.

S. A. Naber, «Observationes miscellaneae ad Plutarchi moralia», *Mnemosyne* 28 (1900), 129-156.

M. P. NILSSON, «Das delphische Orakel in der neuesten Literatur», *Historia* 7 (1958), 237-250.

K. O'BRIEN WICKERS, «De defectu oraculorum», en H. D. BETZ (ed.), *Plutarch's Theolog. Writings*, págs. 131-181.

R. OGILVIE, «The date of the *Defectu oraculorum*», *Phoenix* 21 (1967), 108-119.

H. W. PARKE, *Sibyls and Sibylline Prophecy in C..ssical Antiquity* (Ed. by B. C. McGING), Londres-Nueva York, 1988.

—, D. E. W. WORMELL, *The Delphic Oracle*, I-II, Oxford, 1956.

F. PFEFFER, *Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike*, Meisenheim am Glan, 1976.

A. PIÑERO SÁENZ, «Sobre la inspiración de la Pitia délfica. Breve historia de una polémica», *Durius* 3 (1975), 406-416.

H. POMTOW, «Studien zu den Weihgeschenken und der Topographie von Delphi, V», *Klio* 9 (1909), 153-193.

—, «Delphica III», *Berl. Philol. Wochenschrift*, 1912, col. 1170 ss.

—, «Delphoi», *RE*, Suppl. IV (1924), col. 1189-1432.

J. POUILLOUX, «L'air de Delphes et la patine du bronze», *Rev. Ét. Anc.* 67 (1965), 54-66.

—, G. ROUX, *Énigmes à Delphes*, París, 1963.

E. ROHDE, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2.ª ed., Friburgo-Leipzig-Tubinga, 1898.

W. G. ROLLINGS, «De Pythiae oraculis», en H. D. BETZ (ed.), *Plutarchs Theolog. Writings*, págs. 103-130.

W. H. ROSCHER, «Die Bedeutung des E zu Delphi und die übrigen γράμματα Δελφικά», *Philologus* 59 (1900), 21-41.

—, «Weiteres über die Bedeutung des E zu Delphi und die übrigen γράμματα Δελφικά», *Philologus* 60 (1901), 81-101.

—, «Neue Beiträge zur Deutung des delphischen E», *Hermes* 36 (1901), 470-489.

G. ROUX, *Delphes. Son oracle et ses dieux*, París, 1976.

A. RZACH, «Sibyllen», *RE* II A 2 (1923), col. 2073-2103.

—, «Sibyllinische Orakel», *RE* II A 2 (1923), col. 2103-2183.

R. SCHMERTOSCH, *De Plutarchi sententiarum quae ad divinationem spectant origine*, Diss. Leipzig, 1889.

F. SCHOBER, «Delphoi», *RE* Suppl. V (1931), col. 61-152.

F. SCHULTZ, «Die Sprüche der delphischen Säule», *Philologus* 24 (1866), 193-226.

CH. SOURVINOU-INWOOD, «The myth of the first temples at Delphi», *Class. Quart.* 29 (1979), 231-251.

G. SOURY, «Plutarque, prêtre de Delphes: L'inspiration prophétique», *Rev. Ét. Gr.* 55 (1942), 50-69.

—, *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*, París, 1942.

L. VAN DER STOCKT, «Plutarch on the poetry of prophecy», en M. GARCÍA VALDÉS (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas* (Actas III Simp. Esp. Plut.), Madrid, 1994, págs. 321-329.

J. H. W. STRIJD, «Original contributions ad Plutarchi De Pythiae Oraculis», *Class. Rev.* 28 (1914)

—, «Ad Plutarchi De Pythiae oraculis» *Class. Rev.* 31 (1917), 217-219.

—, *Animadversiones in Plutarchi libros duos «De Iside et Osiride» et «De E apud Delphos»*, Diss. Utrecht, 1919.

S. T. TEODORSSON, «Plutarch, De Pyth. or. 405E-F», *Eranos* 86 (1988), 141-144.

—, Recensión de SCHRÖDER, *Plutarchs Schrift De Pythiae oraculis, Gnomon* 67 (1995), 108-111.

E. VALGIGLIO, *Divinità e religione in Plutarco*, Génova, 1988.

Y. VERNIÈRE, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, París, 1977.

—, «La théorie de l'inspiration prophétique dans les dialogues pythiques de Plutarque», *Actes Colloque Liège* 1989, *Kernos* 3 (1990), 359-366.

K. WERNICKE, «Apollon», *RE* II 1 (1895), col. 1-111.

J. WHITTAKER, «Ammonius on the Delphic E», *Class. Quart.* 19 (1969), 185-192.

K.-D. ZACHER, *Plutarchs Kritik an der Lustlehre Epikurs*, Königstein/Taunus, 1982.

K. ZIEGLER, «Plutarchos», *RE* XXII 1 (1951), col. 636-962 = *Plutarco* [trad. M. R. ZANCAN RINALDINI], Brescia, 1965.

—, «Theon», *RE* V A 2 (1935), col. 2059-2066.

LA E DE DELFOS

Tema

El culto délfico incluía objetos y ritos cuyo significado era muchas veces desconocido por su gran antigüedad. Junto a las célebres máximas *Gnôthi seautón* y *Mēdèn ágan* grabadas en el templo de Apolo Pítico, existía más de una ofrenda en forma de E, de las cuales la más antigua era de madera, luego los atenienses dedicaron una de bronce y más tarde Livia, la esposa de Augusto, una de oro *(E ap. Delph.* 385F-386). En monedas délficas de época inmediatamente posterior a Plutarco se puede observar asimismo una E de gran tamaño situada en medio de las columnas de la *prónaos* y bajo el frontón del templo, lo cual seguramente no quiere decir que la dedicatoria real tuviera que ocupar exactamente ese mismo y discutido lugar [1]. El significado de tan venerada ofrenda no es claro y dilucidarlo es lo que se propone el diálogo de Plutarco, según una exposición atenta no sólo a la cuestión erudita en sí, sino, a través de ella, en particular a la definición de la esencia del dios délfico y de la divinidad en general. Dicha explicación se va desplegando gradualmente, siguiendo una progresión que se eleva de la exégesis del símbolo a la exégesis del dios y su naturaleza absoluta [2].

---

[1] Cf. F. IMHOOF-BLUMER y P. GARDNER, «Numismatic Commentary on Pausanias», *Journ. Hellen. Stud.* 6-8 (1885-1887), planch. X, núms. XXII-XXIII.

[2] Cf. BABUT, «La composition des *Dialogues pythiques...*», pág.193-202; R. LAURENTI, «Estructura formal y significado del *De E apud Delphos*», en J.

Composición.

La explicación, sin embargo, no es directa. En la introducción, dirigida en forma de epístola a su amigo Sarapión, el poeta estoico ateniense que interviene también en *Pyth. or.* [3], Plutarco cuenta cómo, tras haber sido requerido muchas veces por sus discípulos acerca de la cuestión y haberla soslayado, finalmente se ha decidido, a instancias de sus hijos y de unos visitantes que se aprestaban a dejar el santuario, a relatar cierta discusión sobre el mismo motivo en la que él tomó parte cuando era discípulo del filósofo Amonio, en tiempos de la visita de Nerón a Grecia (año 67), siendo Plutarco poco más que un muchacho. El pretexto para la sustitución de la nueva conversación por la antigua lo proporciona la asociación de ideas producida por el escenario en el que se desarrollan ambas, que son los escalones del lado Sur del templo, los cuales sirven igualmente de marco «escénico» a gran parte del diálogo de *Pyth. or.*

Una y otra conversación, aun reflejando situaciones reales de discusión académica, son sin duda en gran medida ficticias, y su superposición responde a un esquema composicional distanciador, de inclusión de unos diálogos en otros, presente asimismo en *Pyth. or.* y, al igual que otros procedimientos, herencia en última instancia de Platón. Por lo demás, el desdoblamiento de ambos planos permite rendir homenaje a la figura del admirado maestro Amonio, al tiempo que da pie al sacerdote délfico que es Plutarco en la época de redacción del diálogo para ironizar sobre su fogosa opinión juvenil. De cuño netamente retórico y presente asimismo en otros tratados de Plutarco es el prólogo-dedicatoria en forma de misiva, que en este caso justifica el obsequio de tipo intelectual mediante la cita de unos versos de Eurípides interpretados en el sentido de que no conviene hacer regalos materiales a quien tiene más de uno.

La relativa sofisticación del elemento introductorio se ve sin embargo compensada por la linealidad y concreción de la composición

A. Fernández Delgado, F. Pordomingo Pardo (ed.), *Estudios sobre Plutarco, IV. Aspectos formales* (Actas IV Simp. Españ. Plut.), Madrid (en prensa).

[3] R. Flacelière, «Le poète stoïcien Sarapion d' Athènes, ami de Plutarque», *Rev. Ét. Gr.* 64 (1951), 325-327.

una vez que se entra en materia. He aquí el esquema de su composición y su distribución por capítulos:

1. Prólogo-dedicatoria en forma de misiva y ocasión de la conversación relatada.

2. Intervención programática de Amonio sobre el carácter de Apolo suscitador de la discusión filosófica.

3-21. Sendas explicaciones del sentido de la E, por Lamprias como número originario de los Sabios (3), por un participante no nombrado como segunda de las vocales y designación del Sol-Apolo (4), por Nicandro como partícula interrogativa o desiderativa «si» (5), por Teón como conjunción hipotético-dialéctica (6), por Éustrofo como designación del número cinco (7), por el narrador Plutarco como número símbolo del universo (8-16) y por Amonio como «tú eres» dirigido como saludo al dios (17-21).

Datación y título

Puesto que en dicho proemio Plutarco manifiesta enviar a Sarapión «algunos de sus tratados píticos» y uno de ellos es de suponer que sea *Pyth. or.*, entre la composición de ambas obras no debe de haber transcurrido mucho tiempo. Flacelière cree que este segundo diálogo hay que datarlo al advenimiento del emperador Adriano en el año 117, y más concretamente hacia el año 125, de modo que Plutarco habría compuesto *E ap. Delph.* con setenta años [4]. El problema es que la hipótesis de Flacelière se basa en una conjetura textual y, como tal, discutible [5]. Un criterio de posterioridad con respecto a *Def. orac.* podría proporcionarlo el hecho de que allí, en un pasaje interesado en aportar datos sobre la simbología del número cinco, no se recojan argumentos sobre la importancia de dicho número que son esgrimidos en este diálogo.

Para referirse a la E, tanto en el título como en otros pasajes del diálogo, los manuscritos notan *ei*, que es también la grafía adoptada por W. Sieveking en la nueva edición de Teubner y por F. C. Babbitt en la de Loeb. Por su parte el llamado Catálogo de Lamprias de las

---

[4] Flacelière, «Hadrien et Delphes», *Compt. Rend. Acad. Inscr. et Bell. Lettr.*, París, 1971, pág. 168-185.

[5] Ver *infra* nota 161 a *Pyth. or.*

obras de Plutarco la designa como E, que es también la letra que figura en las citadas monedas de época imperial. Cabe preguntarse además cómo, si Plutarco hubiese escrito *ei*, podría ser el signo identificado con el número cinco (*E ap. Delph.* 385F, 387E), en el primero de cuyos pasajes, así como en 386B, aquél es calificado taxativamente de *grámma* («letra»).

De ahí que anteriores editores del diálogo como Bernardakis y Paton y, más recientemente, su editor en la colección G. Budé, R. Flacelière, noten siempre E, pensando que la generalización de *ei* puede deberse a escribas que no comprendían cómo en los pasajes correspondientes la letra sola podía ser interpretada como la partícula hipotética *ei* o la forma verbal *eî*. De hecho sabemos cómo en la ortografía antigua, incluidas las inscripciones áticas del s. v a. C., la letra E se utilizaba también para notar la vocal larga cerrada de timbre /e/, posteriormente notada como *ei*.

Personajes

Tras el preámbulo introductorio la exposición sigue un conocido esquema de *diégema* dialogado en el que intervienen los siguientes personajes y por este orden:

El primero en intervenir es el filósofo platónico maestro de Plutarco, Amonio, presente también en *Def. orac.* y en varias de las *Quaestiones convivales*, citado en otras obras y acreedor al título de una de las incluidas en el Catálogo de Lamprias (n.° 84)[6]. Como el Sócrates platónico, preside e introduce la conversación con un discurso sobre Apolo como suscitador de la indagación filosófica, y, desde el peso de sus años y su sabiduría, la cierra con una explicación que sobrepasa definitivamente en profundidad a todas las demás, las cuales a su vez tienden a superarse progresivamente. En la medida en que la ficción literaria puede dar cuenta de la realidad, da la impresión de que la opinión manifestada por Amonio es aquella con la que se sentía más de acuerdo el propio autor en el momento de la composición de la obra, mientras que la expuesta por él mismo inmediatamente antes corres-

[6] Cf. C. Jones, «The teacher of Plutarch», *Harv. Stud. Class. Philol.* 71 (1966), 205-213; P. L. Donini, «Plutarco, Ammonio e l' Academia», *Miscellanea Plutarchea*, a cura di F. E. Brenk-I. Gallo, *Quad. Giorn. Filol. Ferrar.* 8 (1986), 98-108.

pondería a sus años mozos, cuando, como él dice, se hallaba entregado apasionadamente a las matemáticas. También su hermano Lamprias, que interviene en segundo lugar (y aparece asimismo en *De facie* y en varias *Quaestiones convivales*), desempeña aquí un papel mucho más modesto que el que ostenta en *Def. orac.*, y su afición a las argucias es puesta de manifiesto al atribuir a otro una explicación inventada por él mismo, con la sonrisa cómplice de Amonio.

Tras un interlocutor innominado que dice exponer la opinión de un caldeo, toma la palabra para expresar la que era la doctrina común en el santuario el sacerdote délfico Nicandro, mencionado asimismo en *Def. orac.* 438B y del que sabemos por las inscripciones que ocupó además importantes cargos públicos bajo los reinados de Claudio y de Nerón [7]. A continuación interviene el amigo de Plutarco, Teón, personaje destacado en *Pyth. or.* y presente en otras obras, aunque se duda de que se trate de la misma persona. Finalmente, la intervención, de tono pitagórico, del ateniense Éustrofo, quien parece ser un condiscípulo de Plutarco que aquí defiende la dialéctica estoica, da paso a la exposición de éste a favor de las matemáticas.

Hipótesis manejadas y estructura compositiva

Después de la manifestación introductoria de Amonio sobre el carácter de Apolo, suscitador de enigmas y su indagación, las hipótesis sobre la E manejadas por los sucesivos interlocutores son las siguientes, las cuales, en resumen, tratan de explicar su significado por su valor numérico habida cuenta que dicha letra representa el número cinco en el sistema aritmético griego, por su posición en el sistema vocálico o por su nombre, que en época antigua podía equivaler a *e* o a *ei*.

Lamprias sostiene que la letra había sido dedicada por el grupo de los célebres Sabios para demostrar que originariamente eran cinco y no siete, como resultaron ser una vez que se les sumaron los tiranos Cleobulo y Periandro.

Según la opinión del caldeo citada por el interlocutor anónimo, la letra, por ocupar el segundo lugar entre las vocales, designaría al sol, que ocupa el segundo lugar entre los planetas después de la luna; y, como éste se identificaba con Apolo, simbolizaría al dios de Delfos.

---

[7] C. Vatin, *Bull. Corresp. Hell.* 96 (1972), 261.

Para el sacerdote délfico Nicandro, el símbolo, por su valor fonético *ei*, representa la partícula interrogativa homófona «si», con la cual comienzan las consultas que se dirigen al dios, o bien, añade en una explicación complementaria, la partícula desiderativa, sobre todo en las expresiones *eíthe, ei gár* «¡ojalá!», dado que la invocación al dios se suele hacer en forma de plegaria. Teón propone en cambio su identificación con la conjunción hipotética *ei*, elemento imprescindible en todo silogismo así como en el razonamiento que conduce a la adivinación, siendo así que Apolo es el dios filósofo y dialéctico por excelencia.

Para el ateniense Éustrofo la E debe su honor a que designa el número cinco, y sobre este sentido del símbolo vuelve Plutarco en una intervención mucho más amplia que las anteriores (y también más rica y detallada que el tratamiento del mismo motivo en *Def. orac.)*, a lo largo de la cual pone en relación sus propiedades matemáticas con la unidad del universo y sus transformaciones, en una serie de consideraciones que abarcan de la música y la fisiología a la lógica y lo confirman como digna representación de la perfección divina.

Por último, para Amonio el símbolo debe ser entendido en sentido nominal, pero, a modo de correlato del *Gnôthi seautón* dirigido por la divinidad a los mortales, como *ei* «tú eres», por medio de cuya expresión el dios sería saludado por los fieles para significar su eternidad y unicidad frente a la corruptibilidad y multiplicidad de la materia mortal.

Según la referencia del símbolo en cada caso, se puede decir que las siete hipótesis se disponen en tres grupos de dos si se tiene en cuenta que la tercera y la cuarta, relativas a la partícula interrogativa o desiderativa *ei*, se funden en una misma unidad explicativa. En cada grupo la segunda hipótesis se refiere siempre a una cualidad del dios Apolo. Y el tercer grupo reproduce las claves explicativas del primero (número cinco y divinidad) sólo que a un nivel más profundo.

La explicación del joven Plutarco tiene ya una vertiente teológica en la medida en que, bajo una influencia filosófica de cuño heracliteo y estoico, las propiedades del número son relacionadas con las mutaciones que experimenta el universo, las cuales son expresadas simbólicamente por la alternancia ritual de Apolo y Dioniso como divinidades tutelares de Delfos durante nueve y tres meses al año respectivamente. La interpretación de Amonio, por el contrario, entronca la teología délfica con la filosofía platónica, basada en la contraposición del ser y

el devenir: solamente a la divinidad, esto es, a Apolo, corresponde el ser inmutable y eterno; son los démones los que pertenecen a la sustancia cambiante, corruptible y mortal.

Dentro de un conocido proceso de asimilación de la teología plutarquea por el Cristianismo, varios Padres de la Iglesia han citado estas páginas de *E ap. Delph.* en las que Amonio se refiere a la esencia divina a través de la interpretación «Tú eres». De ellos Eusebio, *Prep. Evang.* XI, 11, las considera dignas de figurar como comentario a diversos pasajes bíblicos, empezando por la célebre declaración de *Jahvé*: «Yo soy el que soy».

Explicaciones modernas

Por lo demás, las distintas explicaciones propuestas por Plutarco, ni siquiera la de Amonio, no parece que agoten una cuestión que, como de hecho da a entender la intervención programática de éste en un primer momento, se presenta como insoluble, al tiempo que tiene la ventaja de atraer constantemente la investigación sobre ella. Así, diversos autores modernos han intentado todavía otras conjeturas. Algunas insisten en el posible sentido del nombre de la E, como la de W. Roscher, quien sostiene que significa *eí*, imperativo de *eîmi* «ir», y sería dirigida a los consultantes del oráculo en el sentido de «ve», «sigue» (hasta el templo)[8]; u O. Lagerkrantz, quien la interpreta como *ê* «dijo» (sc. el dios)[9], a lo cual se opone Roscher argumentando que lo mismo podía haber pensado en *ê* «en verdad». Más interés tienen aquellas que intentan ver en el símbolo una especie de ideograma con distintas implicaciones rituales, que para unos sería representación de la Tierra, para otros equivaldría a tres betilos que simbolizaban las tres Gracias[10]. W. N. Bates intentó demostrar su origen en un carácter minoico que representaba a la gran diosa y habría sido transferido de Creta a Delfos (como el propio culto a Apolo pítico), donde, al no ser

---

[8] W. Roscher, «Die Bedeutung des E zu Delphi und die übrigen γράμματα Δελφικά», *Philol.* 59 (1900), 21-41; 60 (1901), 81-101; 61 (1902), 513 ss.; «Neue Beiträge zur Deutung des delphischen E», *Hermes* 36 (1901), 470-489; *Philol. Wochenschr.* 1922, col. 1211.

[9] O. Lagerkrantz, «Das E zu Delphi», *Hermes* 36 (1901), 411-421.

[10] J. Harrison, *Compt. Rend. Congr. Intern. Archéol.*, Atenas, 1905.

comprendido, acabó por ser asociado al dios [11]; para otros [12] representaría al propio templo, porque en inscripciones sumerias E significa casa o templo, y para otros [13] la puerta cósmica o bien la llave con la que abre y cierra las puertas del cielo y las de la ciencia oracular el dios personificador de la suprema sabiduría [14].

---

[11] W.N. BATES, *Amer. Journ. Archeol.* 29 (1925), 239-246.

[12] C. FRIES, *Rhein. Mus.* 79 (1930), 343-344.

[13] R. DEMANGEL, *Bull. Corresp. Hellen.* 64-65 (1940-41), 151-162.

[14] Cf. además M. GUARDUCCI, «Ancora sul misterioso E di Delfi», *Epigraphica* 38 (1976), 11-20.

1. Hace poco, querido Sarapión[1], topé con unos verseci- 384D
llos no mal construidos, que Dicearco[2] cree que fueron dirigidos por Eurípides a Arquelao[3]:

No quiero, siendo pobre, hacer regalo a un rico,
no me tengas por loco o creas que al dar pido[4].

Ningún reconocimiento obtiene, en efecto, el que de unos escasos recursos hace pequeños donativos a quienes tienen mucho, al tiempo que, no siendo creíble que dé a cambio de nada, adquiere además reputación de malicioso y servil. Ve ahí cuán
inferiores en liberalidad y elegancia son los regalos en dinero a E

---

[1] Según informa el propio PLUTARCO, *Mor.* 396D ss. *(Pyth. or.* 5 ss.) y 628A *(Quaest. conv.* I 10), poeta ateniense, estoico, que en un concurso de lírica coral obtuvo una victoria para su tribu, la Leóntide (de la cual Plutarco había recibido el derecho de ciudadanía y en la cual contaba con otros dos amigos, su maestro Amonio y su condiscípulo Temístocles). El carácter de un fragmento de un poema suyo sobre los deberes de los médicos, encontrado grabado en el Asclepieo de Atenas, coincide, según el estudio realizado por R. FLACELIÈRE,«Le poète stoicien Sarapion d'Athène, ami de Plutarque», *Rev. Ét. Gr.* 64 (1951), 325-327, con el retrato tradicionalista que de él hace Plutarco.

[2] Filósofo peripatético nacido en Mesina (Sicilia) que alcanzó su *floruit* en el último cuarto del siglo IV a. C.; fue discípulo de Aristóteles, contemporáneo de Teofrasto y autor de diversas obras de carácter erudito, de las que sólo restan fragmentos sobre historia política, filosofía, geografía e historia literaria; F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles* I, Basilea, 1944. Fr. 40 M.

[3] Rey de Macedonia, en cuya corte de Pela pasó Eurípides los dos últimos años de su vida, del 408 al 406.

[4] EURÍPIDES, Fr. 969 NAUCK^2.

aquellos que dependen del pensamiento y la sabiduría, ⟨los cuales⟩ es hermoso ofrecerlos y, al ofrecerlos reclamar a cambio otros similares de quienes los reciben. Desde luego, yo, al enviarte a tí y por medio de tí a los amigos de ésa [5] algunos de mis tratados Píticos [6] a modo de primicias, confieso que espero otros, más y mejores, de vosotros, por cuanto vivís en una ciudad importante y tenéis mayores posibilidades para el estudio, entre tantos libros y tertulias de todo tipo [7].

Pues bien, nuestro amado Apolo parece ser que, así como los problemas de la vida los remedia y resuelve respondiendo
F con oráculos a quienes le consultan, los del espíritu, en cambio, él mismo los inspira y propone al que es por naturaleza amante del saber, infundiendo en el alma un impulso que arrastra en pos de la verdad [8], según es evidente, entre otras muchas pruebas, por la consagración de la E [9]. Es lógico, en efecto, que no haya sido al azar ni por una especie de sorteo por lo que esta
385A sola entre las letras ha llegado a ocupar un lugar preferente junto al dios y ha obtenido el rango de un sagrado exvoto y objeto digno de contemplación, sino que, ya sea en atención a una propiedad suya peculiar y extraordinaria ya sea porque la utilizaran como símbolo de alguna otra cosa digna de consideración, los que en un principio han investigado sobre el dios así la han dispuesto. Pues bien, aunque en otras muchas ocasiones en que la cuestión se planteó en la escuela la evitaba cuidadosamente y la pasaba por alto, hace poco me he visto cogido por los celosos requirimientos de mis hijos unidos a los de unos extranjeros a los que, debiendo marcharse enseguida de Delfos,

---

[5] Esto es, de Atenas.

[6] Es decir, ambientados en Delfos, designado también con el sobrenombre de Pito. Cf. *supra*, introd. «Diálogos Píticos».

[7] Atenas era una reputada ciudad universitaria desde hacía siglos. A las ventajas de la gran ciudad para el trabajo intelectual se refiere asimismo la *Vida de Demóstenes* 2, 1.

[8] Sobre esta misma tendencia del alma hacia el saber cf. *Mor.* 673B.

[9] A la E dedicada en Delfos se refiere también *Mor.* 426 E (*Def. orac.* 31).

no era correcto desviarlos del tema ni eludirlos con excusas, cuando estaban absolutamente ansiosos de enterarse de algo. Y tras hacerlos sentar al lado del templo comencé yo a especular y ellos a preguntar, cuando, por efecto del lugar y de los pro- B pios argumentos, ⟨me acordé⟩ de las explicaciones que en otro tiempo, en la ocasión en que Nerón se hallaba entre nosotros[10], escuchamos aquí a Amonio y a algunos otros, a quienes se les había ocurrido igualmente el mismo problema.

2. Que, en efecto, el dios es no menos filósofo que adivino, a todos les parecía atribuir y explicar correctamente Amonio por referencia a ello cada una de sus advocaciones, en el sentido de que es «Pitio» *(Indagador)* para los que comienzan a aprender y a averiguar, «Delio» *(Claro)* y «Faneo» *(Lúcido)* para quienes ya se muestra y deja entrever algo de la verdad, «Ismenio» *(Conocedor)* para los que están en posesión del co- C nocimiento, y «Lesquenorio» *(Conversador)* cuando practican activamente y con provecho la dialéctica y la discusión filosófica[11]. «Puesto que de la especulación filosófica», argüía, «la

---

[10] Nerón visitó Delfos en su viaje triunfal a Grecia del 66-67 d. C., haciendo llevar a Roma muchas obras de arte del santuario, según refiere PAUSANIAS, X 7,1 y PS.-LUCIANO, *Nerón* 10. En *Mor.* 568A Plutarco se refiere a su indulgente reencarnación, que en parte se debería al hecho de su liberación de Grecia, proclamada el 28 de noviembre del año 67 en Corinto, con ocasión de los Juegos Ístmicos; cf. FLACELIÈRE, «Rome et ses empereurs vus par Plutarque», *Ant. Class.* 32 (1963), 38-40.

[11] Obedeciendo a una notable afición de Plutarco por la etimología (cf. O. GÖLDI, *Plutarchs sprachliche Interessen*, Zürich, 1922), otras etimologías de epítetos de Apolo son expuestas asimismo en *Mor.* 393C *(infra, E ap. Delph.* 20), 1130A, sobre alguna de las cuales *(Leschenórios)* cf. CORNUTO, cap. 32; H. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart, 1964, I 543; IV s. v. *Apóllon*. Plutarco encuentra un punto de apoyo para la argumentación haciendo conectar más o menos implícitamente: *Pythios* con *pynthánomai (pythésthai)* «informarse, inquirir»; *Délios* con *dêlos* «evidente, claro» y *Phanaîos* con *phaíno* «hacer ver»; *Isménios* con *oîda/id- (ísmen)* «saber» y *Leschenórios* con *léschē* «lugar de reunión y conversación». Se trata, como en tantos otros casos, de falsas etimologías, ya que las distintas invocaciones de Apolo aquí menciona-

indagación ⟨es el principio, y de la indagación⟩ el admirarse y quedarse perplejos [12], con razón parece que la mayor parte de las cuestiones concernientes al dios se hallan envueltas en enigmas, reclamando una explicación del por qué y una elucidación de su causa; como, en el caso del fuego inmortal, el hecho de que aquí se queme solamente madera de pino, y laurel para ofrecer incienso [13], o el que las estatuas de la Moiras sean dos cuando en todas partes acostumbran a ser tres [14], o el que a ninguna mujer le esté permitido acceder al oráculo [15], o la cuestión

---

das derivan de los lugares en que recibe culto, respectivamente *Pythṓ* (que la leyenda relaciona con *pýthomai* «podrirse», dicho de la serpiente, *Pýthōn*, muerta por Apolo, cf. *Him. hom. a Ap.* 371 ss.), *Dêlos* (la isla lugar de nacimiento de Apolo), *Phánai* (colina de la isla de Quíos), *Ismenós* (arroyo junto al templo de Apolo en Tebas de Beocia), o bien de su función como dios protector de las conversaciones doctas en la *léschē* (cf. *Mor.* 412D [*Def. orac.* 6]).

[12] El añadido *arché* (de COBET) *toû dè zēteîn* (de PATON) encuentra confirmación en PLATÓN, *Teeteto*, 155 d.

[13] El fuego inmortal ardía en el hogar *(hestía)* situado en la *cella* del templo, donde, según cuenta PAUSANIAS, X 24, 1 ss., Neoptólemo, el hijo de Aquiles, había muerto a manos del sacerdote de Apolo por haber profanado el mismo. Allí se supone que la Pitia, antes de descender a la sede oracular, hacía humear harina de cebada y laurel (cf. *Mor.* 397A *[Pyth. or.* 6]), el árbol consagrado a Apolo y con el cual, según el relato de PAUSANIAS, X 5, 9 ss., había sido construido el primitivo templo délfico; cf. P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes*, París,1950, pág. 127.

[14] Las Moiras son en principio la personificación de la parte, suerte o destino *(moîra/méros)* que a cada uno le corresponde en este mundo y que como tal está incluso fuera del control de los dioses. Divinizadas, la *Teogonía* hesiódica (vv. 217, 904 s.) hace de ellas tres hijas ya de la Noche ya de Zeus y Temis (la diosa tutelar de la ley) y las designa con los nombres de Cloto, Láquesis y Átropo, las cuales, según autores posteriores, regulaban la duración de la vida con ayuda de un hilo que la primera hilaba, la segunda enrollaba y la tercera cortaba. La información de Plutarco sobre su número en el santuario délfico es confirmada por PAUSANIAS, X 24, 4, según el cual, junto a las estatuas de las dos Moiras se hallaban las de Zeus y Apolo Moiragetes.

[15] La misma prohibición es aludida en EURÍPIDES, *Ión* 222 y 330 ss.

del trípode[16], o cuantas, similares a éstas, sometidas a quienes D
no carecen enteramente de inteligencia y de sensibilidad, les atraen como un cebo y les incitan a investigar, a informarse y a discutir sobre ellas. Mira también estas advertencias inscritas aquí, el «Conócete a tí mismo» y el «Nada en demasía», cuántas indagaciones han promovido en los filósofos y qué cantidad de explicaciones ha surgido de cada una, lo mismo que de una semilla[17]: no creo que sea menos productor de explicaciones que ninguna de ellas lo que ahora investigamos».

3. Una vez que Amonio hubo dicho esto, mi hermano Lamprias dijo: «En realidad, nosotros hemos oído una explica-

---

[16] El trípode era una especie de aguamanil artístico cuyo cuenco podía ser utilizado, p. ej., para incensar. Convertido él mismo en ofrenda ritual a Apolo, en determinadas representaciones de cerámica se puede ver a éste o a Temis, una de las sacerdotisas míticas, sentada sobre él profetizando. En él se sentaba asimismo la Pitia para responder, la cual según una explicación muy divulgada en época tardía que posiblemente tiene su origen en un imaginativo pasaje de la *Farsalia* de Lucano, V 165-218, entraba en trance por las emanaciones procedentes de una hendidura de la tierra que había debajo. Cf. FLACELIÈRE, «Le fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque», *Annal. École Haut. Étud. Gand*, 2 (1938), 67-107; «Plutarque et la Pythie», *Rev. Ét. Gr.* 56 (1943), 72-111; *Devins et oracles grecs*, París, 1961; AMANDRY, *La mantique apollinienne...*

[17] La primera de las dos célebres sentencias, que se hallaban grabadas en el templo delfico (cf. PAUSAN., X 24, 1), es mencionada asimismo en *Mor.* 49A, 65C, 89A, 116C, 164B, 408E *(Def. orac.* 29), 511B; la segunda, junto con ella, en los cuatro últimos pasajes citados (en 164B, 511B todavía con otra, *engýa pára d' áta* «Comprometerse trae desgracia») y ya antes en PLATÓN, *Protág.* 343B; *Cárm.* 164E-165A. Ambas se encuentran recogidas por los paremiógrafos (respectivamente APP. PROV. I 80 y GREG. CIPR. L, II 79, MACAR. V 90: *Corp. Paroem. Gr.*, Ed. LEUTSCH-SCHNEIDEWIN, I 391; II 80, 188) y son atribuidas por las fuentes alternativamente a alguno de los Siete Sabios, preferentemente a Quilón, o al «dios Pitio», y, la primera, a la propia Pitia ante la pregunta de Quilón sobre qué era lo mejor para el hombre *(or.* 423 PARKE-WORMELL); cf. W. BÜHLER, *Zur handschriftlichen Überlieferung der Sprüche der Sieben Weisen, Nachrichten d. Akad. d. Wiss. Göttingen*, phil.-hist. Kl. Nr. 1, 1989.

ción que es simple y muy breve. Dicen que los famosos sabios,
E llamados por algunos 'sofistas', eran en realidad cinco, Quilón, Tales, Solón, Bías y Pítaco; mas, una vez que Cleobulo, tirano de Lindo, y luego Periandro de Corinto [18], no porque contaran con virtudes ni con saber, sino forzando la opinión por medio de su influencia, amistades y favores, trataron de introducirse en la denominación de los sabios y dieron en emitir y diseminar por la Hélade algunas sentencias y pensamientos semejantes a los dichos de aquéllos, aunque los hombres, naturalmente, se sintieron molestos, no querían poner en evidencia la impostura ni por una cuestión de reputación atraerse abiertamente su enemistad y enfrentarse a unos individuos que eran muy pode-
F rosos; y, después de reunirse aquí ellos solos y de hablar entre sí, dedicaron en ofrenda aquella de entre las letras que ocupa el quinto lugar del alfabeto y sirve para notar el número cinco [19], con lo cual trataban de atestiguar en su defensa ante el dios que ellos eran cinco, y rechazaban y excluían al séptimo y al sexto como que no tenían que ver consigo [20]. Que la explicación no

[18] Periandro sucedió a su padre Cípselo como tirano de Corinto en c. 628 a. C. según la antigua cronología; hoy se cree que ejerció la tiranía de c. 600-560, y en prototipo de tal le convirtió su carácter activo y apasionado. Cultivó las relaciones con Delfos y Olimpia y, en medio de diversos éxitos bélicos, propició las artes, la industria y el comercio. En su corte, visitada en su día por el poeta ditirámbico Arión de Lesbos, sitúa Plutarco precisamente el escenario de su *Septem Sapientium Convivium (Mor.* 146B-164D).

[19] El sistema de representación numérica más extendido en Grecia (excepto en época clásica) es el alfabético o «milesio», el cual se servía de las propias letras del alfabeto jonio más tres antiguas, *stígma* (= 6), *kóppa* (= 90) y *sámpi* (= 900), agrupadas de nueve en nueve para notar respectivamente las unidades, decenas y centenas; de modo que la *épsilon* indicaba efectivamente el número 5.

[20] La primera mención completa del grupo de los Siete Sabios nos la proporciona PLATÓN en el *Protágoras* 343 a, si bien los nombres no coinciden totalmente con los del círculo generalizado a partir de Demetrio de Falero (ESTOB. 3, 1, 172 = DIELS-KRANZ, *Fragm. der Vorsokr.* 10, 3); en lugar de Periandro, Platón menciona a Misón, y en las fuentes antiguas otros nombres oscilan hasta comprender un total de diecisiete; cf. DIÓG. LAERC., I 40 ss. Aunque su relación con Apolo délfico es establecida relativamente tarde y principalmente a

es desatinada lo podrá comprobar quien haya oído a los servidores del santuario nombrar a la E de oro la de Livia, la mujer de César, y a la de bronce la de los atenienses; mientras que a 386A la primera y más antigua, que es de madera, todavía hoy la llaman de los sabios, como que ha sido ofrenda no de uno solo, sino de todos en común».

4. Entonces Amonio se sonrió por lo bajo, sospechando que Lamprias había dado su opinión particular y se inventaba una historia y un relato de otros para no tener que rendir cuentas; y otro de los presentes dijo: eso son tonterías como las que el otro día decía el visitante caldeo[21], que siete son las letras que tienen sonido propio y siete los astros que se mueven en el cielo con movimiento autónomo e independiente[22]; de las le-

---

través de la historia del hallazgo y la dedicatoria del trípode, son representantes de una vieja sabiduría sentenciosa coincidente en buena medida con la religiosidad legalista délfica que preconiza la doctrina del justo medio y un ritual que requiere pureza física y moral; cf. B. SNELL, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, 4.ª ed., Múnich, 1971; D. FEHLING, *Die Sieben Weisen und die frühgriechische Chronologie*, Berna-Francfort-Nueva York, 1985; C. GARCÍA GUAL, *Los siete sabios (y tres más)*, Madrid, 1989.

[21] Los caldeos son una rama de los arameos que se establecieron en Mesopotamia, al sur de Babilonia, y allí formaron un fuerte elemento de oposición a los asirios, que desde comienzos del s. IX a. C. los mencionan en sus fuentes. Usurpadores del trono de Babilonia en varias ocasiones, en el 625 establecen su propia dinastía y a partir de ahí su nombre es empleado como sinónimo de babilonio por las fuentes griegas y romanas. Posteriormente el étnico pasó a designar la clase sacerdotal de las ciudades babilonias, que se distinguía por sus conocimientos de magia, profecía, astrología y astronomía; cf. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain* = *Las religiones orientales y el paganismo romano* [trad. J. C. BERMEJO BARRERA], Madrid, 1987, págs. 143-167.

[22] El sistema vocálico del alfabeto griego comprendía dos vocales de timbre /e/, una breve, *épsilon*, y otra larga, *êta*, y dos vocales de timbre /o/, una breve, *ómicron* y otra larga, *ōméga*; de modo que contenía dos vocales más que el nuestro. Las estrellas errantes o planetas conocidos por los griegos eran las cinco designadas por nosotros con los nombres de Marte, Júpiter, Saturno, Mercurio y Venus más el Sol y la Luna, y a ellas se refiere de nuevo PLUTARCO en *Mor.* 430A (*Def. orac.* 36).

B tras provistas de sonido, la E es la que ocupa el segundo lugar por el principio, y de los planetas lo es el sol, después de la luna[23]; y a Apolo todos los griegos, se puede decir, lo consideran igual al sol[24]. «Pero esto», dijo, «no son más que cosas de tablero y feria»[25].

Lamprias, sin darse cuenta al parecer, había indispuesto a los del santuario en contra de su explicación. Pues lo que él dijo nadie en Delfos lo conocía, sino que sacaban a relucir la opinión común y dada por los guías, sosteniendo que ni el aspecto ni el sonido de la letra, sino solamente su nombre, tenía una simbología.

5. «Él es, en efecto», según entienden los delfios y decía entonces el sacerdote Nicandro[26] proclamándolo públicamente,

---

[23] En Babilonia, donde tanto se desarrolló la astrología, la luna fue considerada primitivamente la divinidad principal, de sexo masculino, que precedía al Sol y con más poder que él; cf. CUMONT, *La théol. sol. du pagan. rom.*, pág. 449.

[24] La cuestión de la identificación de Apolo con el Sol, conjeturada ya en pleno s. V a. C. (EURÍPIDES, *Faet.* 224-226 DIGGLE) y en boga en época helenística e imperial, es referida de nuevo en *E ap. Delph.* 21 *(Mor.* 393D) así como en *Mor.* 400D, 402A *(Pyth. or.* 12, 16), 433D, 434F, 438D *(Def. orac.* 42, 46, 52) y 1130A *(Lat. viv.* 6), y también en HERÁCL., *Probl. hom.* 6, 6, el cual, como Eurípides, apunta a una creencia popular. P. BOYANCÉ, «L'Apollon solaire», *Mélanges J. Carcopino*, París, 1966, págs. 149-170, y D. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, París, 1969, págs. 446 s., le atribuyen origen pitagórico e influencia estoica respectivamente.

[25] Oscura expresión de aspecto proverbial, tal vez referente al oficio de los charlatanes; cf. *Vida de Arístides* 27, 4 y *Vida de Catón el Mayor* 30, 5 (sobre *agyrtikoì pínakes)*, y véase S. A. NABER, *Mnemosyne* 28 (1920), 134-138 (sobre *pylaía* y el pasaje en general).

[26] Se supone que el aquí referido como *Níkandros ho hiereús* es el mismo personaje que en *Mor.* 438B *(Def. orac.* 51) es designado *tòn propheten Níkandron*, sin que Plutarco dé mayores pistas ni sobre el verdadero contenido de esta última función, que sólo por su nombre, «intérprete oracular», podemos imaginar vagamente, ni sobre la real diferencia entre el alcance de ambas designaciones y la de los *hósioi* que sigue a la segunda cita; cf. PARKE, «A note on the Delphic priesthood», *Class. Quart.* 34 (1940), 85-89; J. A. FERNÁNDEZ

«configuración y forma del encuentro con el dios y ocupa un lugar primordial en las preguntas de los consultantes, que en C cada ocasión tratan de averiguar, 'si' *(ei)* van a obtener la victoria, 'si' se van a casar, 'si' es conveniente que se embarquen, que labren los campos, que dejen su tierra[27]. Por el contrario, a los expertos en dialéctica, el dios, que es sabio, les mandaba a paseo porque no creían que de la partícula *'ei'* y la proposición que la acompaña[28] saliera un hecho real, cuando él entiende y acoge como hechos reales todas las preguntas subordinadas a aquélla. Mas, puesto que el interrogarle como adivino es cosa particular nuestra y el rezarle como a un dios es común a todos, se cree que no menos que el interrogativo la letra encierra un D significado impetratorio: '*si* yo [pudiera]' dicen todos al rezar. Y Arquíloco:

DELGADO, «El testimonio de Plutarco y los modernos estudios sobre el oráculo de Delfos», en *Homenaje a A. Holgado*, Universidad de Extremadura, 1991, págs. 57-72.

[27] En la ortografía griega anterior a la adopción oficial del alfabeto jonio en el año 403 a. C., la *épsilon* servía también para notar la *e* resultante de contracciones y alargamientos, que luego pasó a ser notada mediante *ei*, lo mismo que el diptongo (con el que tuvo que confundirse antes del paso de ambos a *i*); de modo que, en este sentido, su «nombre» podía sugerir, efectivamente, las distintas funciones –interrogativa, desiderativa, condicional– de la partícula *ei* y también la de la homófona forma verbal *eî* «tu eres».

Al tipo de consultas oraculares se refieren asimismo *Mor.* 408C *(Pyth. or.* 28) y 413B *(Def. orac.* 7), cf. n. 148 a *Pyth. or.* Su carácter mayoritariamente doméstico, cuando no capcioso, al menos en época de Plutarco, parece deponer en contra de la idea de ciertos estudiosos modernos de que las respuestas auténticas han de ser de cariz fundamentalmente religioso, cf. J. FONTENROSE, *The Delphic Oracle (Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses)*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1978, págs. 11 ss., 24 ss., 35 ss., 44 ss.

[28] El suplemento *(tachthéntos)* es un añadido de POHLENZ basado en VON ARNIM, *Stoic. Vet. Fr.* II 216, y sin otra justificación que resolver el hiato indicado por Benseler. Ni Babbitt ni Flacelière lo recogen.

'si' así me fuera dado de Neobule la mano tocar[29].

Y de *«eíthe»* («ojalá») dicen que la segunda sílaba*** es mero apéndice, como el ejemplo de Sofrón:

sin duda (thēn) *deseosa de hijos al mismo tiempo*[30]

o el homérico:

así también sin duda (thēn) *yo disolveré tu furia*[31];

pero en el *'ei'* el sentido optativo está suficientemente claro.»

6. Tras esta exposición de Nicandro, ya conoces a mi amigo Teón, preguntó éste a Amonio si la dialéctica, que tan humillantemente había sido tratada y difamada, tenía libertad de palabra; y como Amonio le exhortara a hablar y salir en su
E defensa, dijo: «sin embargo, que el dios es sumamente dialéctico, la mayoría de los oráculos lo demuestran; pues sin duda es propio del mismo tanto el resolver como el crear ambigüedades. Además, del mismo modo que Platón decía de cierto oráculo que mandaba duplicar el altar de Delos, lo cual es una tarea que requiere amplios conocimientos de geometría, que el dios no ordenaba eso sino que animaba a los griegos a practicar

---

29 Arquíloco, Fr. 118 West (*Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum cantati, I*, Oxford, 1971) = 204 Adrados (*Líricos Griegos. Elegíacos y Yambógrafos Arcaicos*, I, 2.ª ed., Madrid, 1981). Neobule es la amada de Arquíloco, a la que el poeta, habiendo sido rechazado por el padre de aquélla, Licambes, convierte con éste en blanco de sus invectivas.

30 Sofrón, Fr. 36 Kaibel. Sofrón, siracusano, vivió en el s.v a. C. y fue autor de mimos que fueron muy admirados por Platón y posteriormente influyeron en Herodas y Teócrito. En cuanto a la partícula *thēn* —cuya introducción poco explícita en el texto ha intentado paliar Bernardakis, al que sigue Flacelière, con el añadido (*hṓsper kaì tò «thēn»*)— se trata de una enclítica aseverativa y, que se sepa, sin relación etimológica con el segundo elemento de *eíthe* .

31 Hom., *Il.* XVII 29.

la geometría[32], así, pues, al pronunciar oráculos ambiguos el dios lo que trata es de desarrollar y confirmar la dialéctica como necesaria para los que quieran entenderle correctamente[33]. Y en la dialéctica sin duda desempeña una función muy importante esta conjunción hipotética, como que justamente configura la proposición más lógica; pues ¿cómo no ha de ser tal la proposición hipotética, si de la existencia de las cosas también los animales tienen conocimiento, mientras que la capacidad de observar y distinguir una consecuencia solamente al hombre se la ha concedido la naturaleza?; pues que es 'de día' y que hay 'luz'[34], sin duda lo perciben también lobos, perros y pájaros; 387A pero que 'si es de día hay luz', ningún otro ser lo comprende más que el hombre, que es el único que tiene noción de un antecedente y un consecuente, del reflejo y cohesión de éstos entre sí y de su relación y diferencia, de donde toman las demostraciones su base principal. Pues bien, puesto que la filosofía trata de la verdad y luz de la verdad es la demostración y base de la demostración la proposición hipotética, con razón el elemento que contiene y produce a ésta fue consagrado por hombres sabios al dios que ama la verdad por encima de todo.

F

También es adivino el dios, y el arte adivinatoria trata del B futuro a partir de los hechos presentes o pasados; pues no hay nada cuyo origen no pueda justificarse ni cuya previsión no tenga su razón de ser; al contrario, puesto que todos los aconte-

[32] El mismo oráculo, el cual contiene un problema, el de la duplicación del cubo, matemáticamente insoluble (cf. T. L. HEATH, *A Manual of Greek Mathematics*, Oxford, 1931, págs. 154-170), e idéntica explicación por parte de Platón, son referidos con algo más de detalle en *Mor.* 579B-D.

[33] La proverbial ambigüedad de los oráculos antiguos es referida asimismo en *Mor.* 407C-D *(Pyth. or.* 26), aunque las razones allí aducidas son distintas, de tipo diplomático, en el sentido de evitar a los servidores del templo las posibles represalias por parte de los poderosos que solían consultar, en el caso de una respuesta desfavorable, así como impedir que se enteraran los enemigos.

[34] Lugar común de la lógica estoica, cf. VON ARNIM, *Stoic. Vet. Fr.* II 216 (pág. 70) y 239 (pág. 78).

cimientos presentes siguen y están conectados a los pasados y los futuros a los presentes según un curso que va del principio al fin, aquel que sabe ligar entre sí y enlazar de acuerdo con las leyes de la naturaleza las causas en un todo, conoce y predice

lo que es, lo que será y lo que ha sido[35].

Y muy bien puso Homero primero el presente y luego el futuro y el pasado; pues a partir de lo que hay es como procede el silogismo en el sentido hipotético, como «si ocurre esto, esto otro le precede» y a su vez «si ocurre esto, ocurrirá esto otro».
C Pues lo que requiere técnica y capacidad discursiva, como queda dicho, es el conocimiento de la consecuencia, mientras que la captación adicional es proporcionada a la razón por la percepción. Por ello, aunque sea importuno, no renunciaré a decir que este razonamiento es el trípode de la verdad, el cual, al establecer la secuencia del consecuente con el antecedente y captar adicionalmente la realidad, infiere la conclusión de la demostración. En cuanto al Pitio, pues, si en efecto se complace con la música[36], los cantos de los cisnes y los sones de la cítara[37]

---

[35] HOM., *Il.* I 70, dicho del adivino Calcante. La aludida concatenación natural entre las causas de los acontecimientos deja traslucir la teoría de la «simpatía universal», en la cual cifraban los estoicos su creencia en la mántica.

[36] Seguimos, con Flacelière y Babbitt, la lectura *mousikêi th'* proporcionada por una parte de los mss. *(te)*, en lugar del *mousikêi te⟨rpómenos⟩* propuesto por Maas y aceptado por Sieveking, aunque reconocemos que de este modo se queda coja la primera parte del entimema.

[37] Al aprecio de los cisnes por parte de Apolo se refiere igualmente *Mor.* 400 *(Pyth. or.* 12) y, como ave musical consagrada al dios, ya antes: CALÍMACO, *Himno a Delos*, 249 ss., según el cual las aves acompañaron con su canto el nacimiento de aquél en dicha isla; SAFO, Fr. 208 VOIGT *(Sappho et Alcaeus*, Amsterdam, 1971) = 208 LOBEL-PAGE (*Poetorum Lesbiorum Fragmenta*, Oxford, 1955), para quien éstas tiran del carro en su viaje anual al país de los Hiperbóreos; y también *Himn. Apolo* II 1; ARISTÓF., *Aves* 770 ss. y 872; EURÍPIDES, *Ión* 161 ss. En cuanto a la lira, y el tutelaje sobre la música que el instrumento representa, según el relato del *Himno homérico a Hermes* 416 ss. es concedida por éste a Apolo a cambio del patronazgo sobre los ganados.

¿qué extraño es que por amor a la dialéctica acoja con agrado y cariño esa parte del discurso que ve que es la que usan también preferentemente y con mayor frecuencia los filósofos? Heracles, cuando todavía no había liberado a Prometeo ni practicado la dialéctica con los sabios del círculo de Quirón y Atlas[38], sino cuando era joven y como un completo beocio[39] refutaba la dialéctica y se burlaba del «si lo primero, lo segundo», decidió llevarse el trípode por la fuerza y enfrentarse al dios a propósito de su arte[40]; porque, andando el tiempo, al parecer también él llegó a ser sumamente experto tanto en la mántica como en la dialéctica.» D

[38] El centauro Quirón pasa por ser educador, en particular en materia de medicina, caza y arte de la lira, de muchos héroes y dioses, entre ellos Aquiles y Asclepio. De Atlas hacen los antiguos ya la personificación del eje del Universo ya el rey del mítico continente Atlántida ya un astrónomo, matemático o filósofo. Cuando Heracles andaba tras las manzanas de las Hespérides, Atlas, que era el padre de estas divinidades, le ofreció ayuda a condición de que mientras tanto le sustituyera en su tarea de sostener el Universo; posteriormente, habiéndose negado Atlas a reintegrarse a ésta, tuvo que ser obligado a ello por Heracles; cf. P. Grimal, *Diccionario de la mitología griega y romana*, Barcelona, 1966, s. v.

[39] Plutarco, que escribió una perdida *Vida de Heracles*, parece adherirse a la rama de la tradición que hace de éste no un héroe argivo sino el hijo de Zeus y Alcmena, esposa de Anfitrión y reina de Tebas. Pero el patronímico es utilizado aquí (tal vez con cierta autoironía por parte del beocio Plutarco) como sinónimo de patán, que es el sentido con el que era utilizado generalmente por los griegos.

[40] El robo del trípode délfico por Heracles (que tal vez refleja un intento de disputa del monopolio de la mántica por Apolo, paralelo al que se puede entrever en el *Himno homérico a Hermes)* fue llevado a cabo al negarse la Pitia a responderle como reo de impureza tras la muerte de Eurito. Es referido también en *Mor.* 413A *(Def. orac.* 7), 557C, 560D, así como en la *Biblioteca* de Apolodoro, II 6, 2, y en Pausanias, X 13, 4, y es conocido sobre todo por su representación en el frontón oriental del tesoro de los Sifnios en Delfos; cf. J. E. Fontenrose, *Python. A Study of Delphic Myth and its Origins*, Berkeley-Los Ángeles, 1959, págs. 401 ss.

7. Una vez que Teón hubo terminado, creo que fue Éustrofo el ateniense quien nos dijo: «¿Ves con qué celo defiende
E Teón la dialéctica, que poco menos que se ha puesto encima la piel del león?[41]; así también nosotros, los que todas las cosas en conjunto, la naturaleza y el origen tanto de los seres divinos como de los humanos los ciframos en el número y a éste tenemos, mucho más que a cualquier otra cosa, por guía y señor de lo bello y estimable, es lógico que no nos quedemos callados, sino que ofrezcamos al dios las primicias de nuestras amadas matemáticas, en el pensamiento de que, en sí misma, la E, ni en significado ni en forma ni por su valor fónico se distingue de las demás letras, sino que su especial estimación la tiene como signo de un número importante y decisivo para el universo, el cinco *(pempás)*, a partir del cual los sabios, para contar, decían 'quintar' *(pempázein)*[42]». Esto nos decía Éustrofo no en broma,
F sino porque en aquel entonces yo estaba entregado apasionadamente a las matemáticas, aunque pronto había de rendir honor en todo al «Nada en demasía», una vez que llegué a estar en la Academia[43].

---

[41] Posiblemente se trata de una expresión proverbial derivada de la indumentaria característica del valiente Heracles y en este caso aplicada, no sin cierta ironía, en su contexto real: en *Apophth. (Mor.* 190E) es atribuida al general espartano Lisandro la máxima «Donde la piel de león no llega, hay que ajustarse la de zorro», supuestamente dirigida «a los que lo vituperaban a causa de hacer muchas cosas mediante engaño, por ser indigno de Heracles» y recogida por los paremiógrafos (ZENOB., I 93, GREG. CYPR. M, 583, APOSTOL., III 24: *Corp. Paroem. Gr.*, Ed. LEUTSCH-SCHNEIDEWIN, I 30; II 101, 292); cf. FERNÁNDEZ DELGADO, «Los proverbios en los *Moralia* de Plutarco», en G. D'IPPOLITO-I. GALLO (ed.), *Strutture formali dei «Moralia» di Plutarco*, Nápoles, 1991, págs. 195-212.

[42] La misma derivación, que posiblemente tiene su origen en el hecho de contar con los dedos de la mano, es atribuida a los antiguos en *Mor.* 374A *(Is. et Os.* 56) y 429D *(Def. orac.* 36).

[43] La célebre máxima délfica, atribuida por las fuentes ya a alguno de los Siete Sabios ya al propio Apolo, y mencionada *supra*, cap. 2 (cf. n. 17) y en muchos otros lugares de la obra de Plutarco, en *Mor.* 431 *(Def. orac.* 37), aun-

8. Así pues, yo dije que Éustrofo por medio del número resolvía el problema estupendamente. «En efecto», afirmé, «puesto que, al dividirse todo número en par o impar, la unidad 388A es común a ambos por su valor (por lo que también al ser añadida convierte al número impar en par y al par en impar), y se toma como principio del par el dos y del impar el tres, y el cinco se produce de la unión de éstos entre sí, con razón goza de honor (el) primer producto de los primeros y recibe el sobrenombre de 'matrimonio' por la similitud del par con lo femenino y de lo impar con lo masculino; pues en los cortes de los números en partes iguales el par se divide completamente y deja al final una base receptora y un espacio por decirlo así en su interior, mientras que en el impar, si se le hace lo mismo, siempre queda en medio una porción que resta de la división[44]; por B lo cual es también más productivo que el otro y al unirse siempre domina y jamás es dominado: pues en ninguna unión de ambos sale par sino en todas impar. Y todavía muestra mejor

---

que de manera indirecta *(tò ágan tês písteos)*, es puesta de nuevo en relación con el espíritu de la Academia platónica de evitar cualquier exceso de dogmatismo. En cuanto a la vinculación de Plutarco con la Academia, negada por varios autores debido a la práctica inexistencia de la misma en su época o a su derivación hacia el escepticismo en manos de Arcesilao y Carneades, ha sido recientemente reivindicada como no superficial ni casual por P. L. Donini, «Plutarco, Ammonio e l'Academia», en F. E. Brenk-I. Gallo (ed.), *Miscellanea plutarchea (Atti I Convegno Plut.), Quad. Giorn. Filol. Ferrar.* 8, Ferrara, 1986, págs. 98-108; D. Babut, «Plutarco y la Academia», en J. García López-E. Calderón Dorda (ed.), *Estudios sobre Plutarco: paisaje y naturaleza (Actas II Simp. Españ. Plut.),* Madrid, 1991, págs. 3-12.

[44] Al número cinco como combinación del primero de los pares y el primero de los impares (el tres) se refiere asimismo *Mor.* 429B *(Def. orac.* 35); a la identificación de éstos, atribuida a los pitagóricos, respectivamente con lo femenino y lo masculino *Mor.* 288D; y a la designación de su unión como matrimonio *Mor.* 264A. En *Mor.* 1018E, sin embargo, tal designación es atribuida al número seis, en cuanto resultado del dos por el tres, también según los pitagóricos; cf. Clem. Alej., *Stromat.* V 93, 4.

cada uno de ellos la diferencia cuando se aplica y añade a sí mismo; ningún par, en efecto, reunido con par da impar ni se sale de lo suyo, porque por su debilidad es agenerativo e improductivo de lo otro; mientras que si se unen impares con impares producen muchos pares debido a su absoluta capacidad generativa[45]. En cuanto a las demás propiedades y diferencias
C de los números no sería éste el momento oportuno de referirlas. Ahora bien, sobre la base de que el cinco resulta de la unión del primer número masculino y el primer femenino, los pitagóricos lo llamaron 'matrimonio'.

En alguna ocasión se le ha llamado también 'naturaleza', porque, al multiplicarse por sí mismo, en sí mismo termina de nuevo[46]. Pues como la naturaleza recibe y acoge en su seno al trigo en forma de semilla y entremedias produce muchas formas y aspectos por medio de los cuales conduce la obra a su término, pero finalmente hace aparecer de nuevo el trigo, restituyendo el principio al término de todo, así, mientras que los demás números cuando se multiplican por sí mismos terminan
D en otros, con la multiplicación el cinco y el seis son los únicos que al reproducirse otras tantas veces se repiten y recobran a sí mismos. En efecto, seis veces seis son treinta y seis, y cinco veces cinco son veinticinco. Por lo demás, el seis realiza esto una sola vez y exclusivamente cuando es elevado al cuadrado; en cambio al cinco le ocurre también eso mediante la multiplicación, y en particular el producirse alternativamente a sí mismo o a ⟨la⟩ decena por adición, al sumarse consigo mismo, y así hasta el infinito[47], siendo el número fiel imitación del prin-

---

[45] A la preferencia divina del número impar sobre el par se refiere también el pseudo-plutarqueo *De vita et poesi Homeri* 145, y ya VIRGILIO, *Bucól.* VIII 75.

[46] La designación de «naturaleza» *(phýsis)* es dada a otros números según FOCIO, *Bibl.* 187.

[47] Esta propiedad del número cinco (esto es, la de dar un número terminado en cinco o en cero al sumarse consigo mismo) es mencionada igualmente en *Mor.* 429D *(Def. orac.* 36).

cipio que ordena al universo. En efecto, como éste crea alternativamente el universo a partir de sí mismo y de nuevo a sí mismo a partir del universo 'y el fuego se cambia en todas las cosas'[48], afirma Heráclito, 'y todas las cosas en fuego, del mismo modo que el oro en dinero y el dinero en oro'[49], así la conjunción del cinco consigo mismo no puede engendrar por naturaleza nada que sea ni imperfecto ni extraño, sino que tiene unos cambios delimitados: o se engendra a sí mismo o a la decena, es decir, o lo propio o lo perfecto.» E

9. «Ahora bien, por si alguien se pregunta qué tiene que ver esto con Apolo, diremos que no sólo con él sino también con Dioniso[50], el cual tiene una parte en Delfos no menor que Apolo[51]. Efectivamente, oímos a los teólogos decir y cantar,

[48] Adoptamos la lectura del grupo más importante de mss. de *E ap. Delph.* (X[1], F, D, los tres del s. XI), *(t')antamoîbetai pánta,* a pesar de que el verbo no se halla registrado en griego fuera de aquí a juzgar por Liddell-Scott, en lugar de la propuesta de Bernardakis y Schwartz acogida por Sieveking, *te antamoibèn tà pánta*, o la conjetura de Wittenbach, adoptada por Babbitt y Flacelière, *t'antameíbesthai pánta.*

[49] HERÁCLITO, Fr. 90 DIELS-KRANZ *(Fragm. der Vorsokratiker*, I, pág. 95) = 54 a MARKOVICH = 74 GARCÍA CALVO (*Razón común. Heráclito,* Madrid, 1985).

[50] Sin duda, cita oculta e ingenioso juego de palabras a propósito del proverbio *tí taûta pròs tòn Diónyson* que el propio PLUTARCO, en *Mor.* 615A, traspasa en su aplicación, de su *aítion* originario, que sería la censura a los poetas trágicos como Frínico y Esquilo, introductores de la temática mítica y patética en sus obras, a aquellos comensales que en el banquete introducen conversaciones de altos vuelos; cf. FERNÁNDEZ DELGADO, «Los proverbios en los *Moralia*...». Del mismo modo es utilizado por HELIODORO, *Etiópicas* II 24, 4, para indicar una anécdota que se aparta del hilo del relato, y, no menos ingeniosamente que en el caso de Plutarco, por LUCIANO, *Preludio. Dioniso* 5 («Mas ¿qué tiene que ver con Dioniso ese Dioniso que tú describes?»).

[51] *Mor.* 389C, *infra*, se refiere a la distribución del culto a ambos dioses en Delfos, que dedica a Dioniso los tres meses de invierno; según *Mor.* 365 (*Is. et or.* 35) los delfios creen que los restos de Dioniso descansan cerca del oráculo, y el sacerdocio (los *hósioi)* ofrece un sacrificio secreto en el altar de Apolo cuando los devotos de Dioniso despiertan al dios niño. Parece ser que a partir

F unas veces en forma de poemas, otras veces en prosa, cómo el dios, que es por naturaleza indestructible y eterno, transformándose a sí mismo en virtud de cierto plan y razón fijados por el destino, a veces enciende su ser en fuego, asemejando todas las cosas entre sí, otras veces toma todo tipo de formas, estados y propiedades diferentes[52], como hace ahora, y es llamado universo por su denominación más conocida[53]. Mas, con el fin de ocultárselo a la muchedumbre, los sabios llaman a la transformación en fuego Apolo, por su aislamiento[54], y Febo, por lo puro e inmaculado[55], mientras que el accidente y el cambio de
389A su conversión y ordenación en aire, agua, tierra, astros y génesis de plantas y animales lo refieren en términos enigmáticos como un desgarramiento y desmembración, y lo llaman Dioniso, Zagreo, Nictelio e Isodetes, y relatan ciertas muertes y desapariciones, con posteriores resurrecciones y renacimientos, en forma de enigmas e historias fabulosas apropiadas a dichas

---

de un determinado momento el culto orgiástico de Dioniso fue domesticado por Apolo e incorporado a las formas de la religión estatal. En todo caso no es fácil de definir la relación entre ambas divinidades, que ya coinciden en alguno de sus rasgos característicos, como la sabiduría, ya representan rasgos antagónicos de la cultura griega; cf. FLACELIÈRE,«Le délire de la Pythie est-il une legende?», *Rev. Ét. Anc.* 52 (1950), 313-15 (306-324); H. JEANMAIRE, *Dionysos*, París, 1951.

[52] Doctrina de los estoicos (VON ARNIM, *Stoic. Vet. Fr.*, II, págs. 526 ss.; 590 ss.) con precedentes en HERÁCLITO, Fr. 30, 31 DIELS-KRANZ = 51 (b^7) MARKOVICH = 81 GARCÍA CALVO.

[53] Cf. ESTOBEO, I 21, 5 (basado en Crisipo).

[54] La designación, de supuesta raigambre pitagórica, de la unidad como Apolo en cuanto que rechaza la multiplicidad, se basa en la falsa etimología, de ascendencia platónica *(Crátilo*, 405c), de *Apóllon* a partir de *a*- privativa + *polloí* «muchos», y es referida asimismo en *Mor.* 354F, 381F *(Is. et Os.* 10, 75) y 393B (*infra*, 20).

[55] El epíteto Febo *(Phoîbos)*, atribuido habitualmente a Apolo, es puesto en relación por los antiguos con el adjetivo *phoîbos* «puro, radiante», y a dicha etimología aluden igualmente *Mor.* 393C (*infra*, 20) y 421C *(Def. orac.* 21).

transformaciones[56]; y cantan a éste cantos ditirámbicos, llenos de patetismo y de una modulación que conlleva un cierto extravío y enajenación[57]; dice, en efecto, Esquilo:

debe el ditirambo de gritos mezclados B
acompañar a Dioniso en su fiesta[58];

---

[56] Entre otros supuestos puntos de afinidad entre Dioniso y el dios egipcio Osiris, Plutarco, que era un iniciado en los misterios dionisíacos (cf. *Mor.* 611D), menciona en *Mor.* 364F (*Is. et Os.* 35) las coincidencias entre «los relatos concernientes a los Titanes y los ritos nocturnos (*Nyktélia*)» a propósito del primero, con ciertos «desgarramientos, resurrecciones y renacimientos» del segundo. Según la cosmogonía órfica, transmitida por fuentes tardías, Dioniso, hijo de Perséfone y nieto de Zeus, fue, efectivamente, descuartizado por los Titanes y sus restos cocidos en un caldero de donde lo resucitó la esposa de Hades, Rea, al tiempo que Zeus con su rayo reducía a aquéllos a ceniza (de la que nacerían los hombres); cf. M. L. West, *The Orphic Poems*, Oxford, 1983, págs. 140-175. *Zagreús* es una divinidad que se supone pregriega, particularmente relacionada con la caza (de donde, para su etimología incierta, los antiguos pensaban en *ho pány agreŷon)*, con el mundo subterráneo, con Creta y Zeus, y sobre todo con Dioniso, fundido con el cual devino el dios de los misterios órficos; cf. W. Fauth, *RE* IX A, col. 2221 ss. El epíteto *Nyktélios* sin duda hace alusión a las ceremonias nocturnas del culto dionisíaco. En cuanto a *Isodaítes*, cuya etimología parece ser «que divide en partes iguales», posiblemente alude al mito órfico de su desmembramiento, y de ahí la asimilación con su reparto entre los elementos del universo.

[57] El ditirambo, palabra de origen desconocido que vemos mencionada por primera vez en Arquíloco, Fr. 120 West = 219 Adrados, es, como lo denomina ya el poeta, el canto coral en honor de Dioniso, y tuvo una larga vida tras recibir forma regular por obra de Arión de Corinto y el cultivo de los grandes líricos corales Simónides, Laso de Hermione, Píndaro y Baquílides. Aunque los fragmentos de éstos que sobreviven no parecen mostrar una especial afinidad con la temática dionisíaca, es a partir de c. 470 a. C. cuando el género sufre una verdadera transformación, en el sentido de un claro predominio de la música sobre el texto y el desarrollo de un lenguaje ampuloso; cf. H. Schönenwolf, *Der jungattische Dithyrambos*, Diss. Giessen, 1938; G. A. Privitera, «Il ditirambo fino al IV secolo», *Storia e civiltà dei Greci*, III 5, Milán, 1979, págs. 311-325; B. Zimmermann, *Dithyrambos. Geschichte einer Gattung*, Zúrich, 1992.

[58] Esquilo, Fr. 355 Radt (= 355 Nauck[2]), perteneciente a una obra desconocida.

al otro le cantan el peán, canto ordenado y sobrio[59]; y en las pinturas y esculturas representan a éste eternamente inmarcesible y joven, a aquél bajo muchos aspectos y figuras; y, en resumen, atribuyendo al uno la uniformidad, el orden y la seriedad sin mixtificaciones, al otro una inconsistencia mezcla de broma, insolencia [seriedad] y locura, le invocan como

dios del evohé, excitador de mujeres,
Dioniso floreciente en enloquecidos honores[60],

entendiendo no inadecuadamente lo propio de una y otra transformación. Mas, puesto que el tiempo del ciclo no es igual en
C ambas transformaciones, sino que es mayor el de la que llaman 'hartazgo' y menor el de la 'carencia'[61], atendiendo a la proporción utilizan aquí el peán en los sacrificios el resto del año y

---

[59] Originariamente Peán designa a una divinidad de la salud posteriormente identificada con dioses como Apolo o Asclepio, luego la invocación y el canto en honor de estos dioses, de modo que en época clásica y tardía constituye la forma más importante de la lírica coral junto al ditirambo. Sus primeros testimonios como manifestación poético-musical se encuentran ya en Homero y luego Arquíloco, Alemán y Teognis, y lo muestran como un canto impetratorio o de acción de gracias dirigido mayoritariamente a Apolo, empleado predominantemente en el ámbito cultual, aunque también en el militar, simpótico y personal, y reconocible por la presencia del estribillo *ié Paián*; cf. A. FAIRBANKS, *A Study of the Greek Paean*, Nueva York, 1900; L. KÄPPEL, *Paian. Studien zur Geschichte einer Gattung*, Berlín-Nueva York, 1992. En época helenística era dirigido asimismo a personalidades que habían obtenido un triunfo, y justamente en Delfos se ha encontrado un peán dirigido a Dioniso obra de Filodamo de Escarfia (POWELL, *Collect. Alexandr.*, Oxford, 1925, pág. 165).

[60] Fragmento lírico *adespoton* 85 PAGE *(Poet. Mel. Gr.* 1003), citado también en *Mor.* 607C, 671C, anáclasis de un himno délfico; cf. L. WENIGER, *Über das Collegium der Thyiaden von Delphi*, Eisenach, 1876, que recoge este y otros ejemplos de anáclasis, como la representada por el Himno de las mujeres eleas (PAGE, *Poet. Mel. Gr.* 871, *Carmina popularia* 25).

[61] Doctrina estoica con antecedentes en HERÁCLITO, Fr. 65 DIELS-KRANZ = 55 (c) MARCOVICH = 75, 2 GARCÍA CALVO; cf. VON ARNIM, *Stoic. Vet. Fr.* II 616, y FILÓN, *De spec. leg.* I 208.

al llegar el invierno despiertan el ditirambo, hacen cesar el peán y durante tres meses invocan a este dios en vez de aquél; lo cual da una proporción de tres a uno[62], que es lo que creen que es el tiempo de la ordenación del universo frente a su conversión en fuego.»

10. «En realidad nos hemos extendido en esto más tiempo del necesario; es claro que en relación con aquél se pone al número cinco, que ora se produce a sí mismo como el fuego, ora produce de sí mismo la decena, como al universo. En cuanto al D arte que más agrada al dios, la música, ¿hemos de creer que esta cifra no interviene en ella? La función se puede decir[63] más frecuente de la armonía se centra en los acordes, y que éstos son cinco y no más, la razón lo demuestra al que quiera aprehenderlo irracionalmente, por la impresión de los sentidos, en las cuerdas y agujeros[64]. Todos ellos, en efecto, tienen su origen en proporciones numéricas; y la proporción es, en el caso del de cuarta, de cuatro a tres, en el de quinta de tres a dos, en el de octava de dos a uno, en el de quinta por encima de la octava de tres a uno y en el de doble octava de cuatro a uno. En cuanto a ese que los expertos en armonía añaden a éstos con el E nombre de cuarta por encima de la octava, el cual se sale de la medida, no debe ser admitido y favorecer como norma la sinra-

---

[62] Seguimos la lectura *hén* proporcionada por todos los mss. excepto por los tres más antiguos (X^1, F, D) *(hèn oûsa)*, en lugar de la corrección *ennéa* propuesta por Bases y Strijd y acogida por la mayoría de los editores.

[63] No parece necesaria la corrección *épos* propuesta por Camerarius y aceptada por Sieveking frente a *éni* de los mss., que siguen Babbitt, Flacelière y Cilento.

[64] En la línea del maestro PLATÓN *(República* 530d - 531c) también en lo que a educación musical se refiere, Plutarco, frente a las experiencias prácticas de los músicos profesionales parece adscribirse a la vieja corriente teórica defendida por los «armonistas» y sobre todo por los filósofos pitagóricos, según los cuales los principales acordes podían representarse por simples *rationes* numéricas.

zón del oído frente a la razón [65]. Pues bien, para dejar de lado que cinco son ⟨las⟩ posturas del tetracordio [66] y cinco los primeros llámense tonos o modos, llámense armonías [67], de cuya va-

[65] Frente a los demás acordes, a los cuales se refiere de nuevo *Mor.* 1018E, el mencionado sería rechazado por Plutarco por no ajustarse su *ratio* a una u otra de las fórmulas pitagóricas favoritas, que para él constituían el fundamento de la verdadera ciencia acústica.

[66] De acuerdo con la fundamental exposición teórica de Aristóxeno de Tarento (s. IV a. C.) y sus seguidores, como punto de partida del sistema musical griego puede servir el tetracordio o secuencia descendente de cuatro notas. Dos tetracordios podían combinarse para forma una escala o *sýstēma*, bien por «conjunción», cuando la nota más baja de un tetracordio coincidía con la más alta del otro, bien por «disyunción», cuando se insertaba entre los dos un intervalo de un tono. Había tres «sistemas» particularmente importantes: el «sistema perfecto menor», compuesto por tres tetracordios conjuntos más una nota añadida *(proslambanómenos)*; el «sistema perfecto mayor», compuesto por la *proslambanómenos* y cuatro tetracordios agrupados en pares «conjuntos»; y la combinación de ambos, o «sistema inmutable», el cual equivale al «sistema perfecto mayor» más un tetracordio del «sistema perfecto menor». De éste resultan, en efecto, cinco posiciones del tetracordio, «baja, media, conjunta, disjunta y suprema», a las cuales se refiere de nuevo *Mor.* 430A *(Def. orac.* 36) así como 1021E y 1029A; cf. I. HENDERSON,«Ancient Greek Music», en E. WELLESZ (ed.), *Ancient and Oriental Music* (*New Oxford History of Music,* I), Londres, 1957, págs. 336-403; S. MICHAELIDES, *The Music of Ancient Greece: An Encyclopedia*, Londres, 1978; J. CHAILLEY, *La musique grecque antique*, París, 1979; G. COMOTTI, *Music in Greek and Roman Culture*, Baltimore-Londres, 1989; WEST, *Ancient Greek Music*, Oxford, 1992, págs. 160 ss., 218 ss.

[67] El llamado «sistema inmutable perfecto» de tetracordios (cf. nota anterior) podía ser entonado en varias alturas sin alteración de la secuencia interna de intervalos, lo mismo que nuestras modernas escalas mayor o menor. Asociado con una altura dada era denominado *tónos* o bien *trópos* («modo») y de ellos hubo hasta un número de quince, de los cuales los cinco centrales recibían nombres étnicos, dorio, jonio, frigio, eolio y lidio, mientras que los cinco más bajos y los cinco más altos eran designados con los mismos términos precedidos respectivamente del prefijo hipo- o hiper-. Se supone que la finalidad originaria de éstos era «transportar» dentro de la misma extensión vocal los diversos tipos o *species* de octava *(eídē toû dià pasôn)*, con los cuales a partir de un determinado momento llegaron a ser identificadas las *harmoníai*. De ahí que el orden de altura del *tónos* sea el inverso del orden de altura de las *species* del mismo nombre y que los términos *tónos* y *harmonía* sean intercambiados por

riación mayor o menor en tensión o relajamiento resultan los restantes graves y agudos, ¿no es verdad que, aunque hay muchos, o mejor infinitos, intervalos, los que se usan en música son solamente cinco, cuarto de tono, semitono, tono, tono y medio y doble tono, y ningún otro espacio ni menor ni mayor hay en los sonidos entre los límites del agudo y el grave que F
tenga aplicación musical?[68].»

11. «Pasando por alto», afirmé, «muchos otros argumentos similares, citaré en mi apoyo a Platón, que dice que el universo es uno, en el sentido de que si realmente hay otros además de éste y no es solamente éste el único, en total son cinco y no más[69]; por lo demás, aunque éste solo sea el único creado, como cree también Aristóteles[70], de alguna manera también éste está compuesto y combinado de cinco universos; de ellos uno 390A
es de tierra y otro de agua, y el tercero y el cuarto de aire y fuego; al quinto, el cielo, unos lo llaman luz y otros éter, y otros llaman a eso mismo quinta esencia, la única entre los cuerpos a

muchos autores; cf. R. P. Winnington-Ingram, *Mode in Ancient Greek Music*, Cambridge, 1936; M. Vogel, *Die Enharmonik der Griechen*, 2 vols., Düsseldorf, 1963, y bibliografía de la nota anterior.

[68] Una de las diferencias entre la música griega y la nuestra estriba en la medida de los intervalos usados en los modos. Nuestras escalas constan solamente de tonos y semitonos, siendo estos últimos lo más iguales posible. En la música griega, por el contrario, los tonos y semitonos no eran todos iguales y el «cuarto de tono» o *díesis* era menor que cualquier intervalo conocido para nosotros, de modo que habría que acudir a la música india, árabe o china para hacerse una idea de la variedad de aquéllos. A los intervalos se refiere de nuevo *Mor.* 430A *(Def. orac.* 36) dentro de una larga enumeración de manifestaciones del poder del número cinco.

[69] Platón, *Timeo*, 31a, 55c-d, sobre cuya base se discute más ampliamente el problema de la pluralidad de mundos en *Mor.* 421F, 422F ss., 430B *(Def. orac.* 22, 23 ss., 37) y 887B.

[70] Aristóteles, *Sobre el cielo*, I 8-9 (276a 18 ss.). Aristotélica es asimismo la teoría de las cuatro sustancias elementales más la quinta esencia que constituye el eterno girar del cielo.

la que es posible dar vueltas en círculo por naturaleza, no por necesidad ni tampoco accidentalmente. Por ello también, fijándose en las cinco formas más bellas y perfectas de la naturaleza, la pirámide, el cubo, el octaedro, el icosaedro y el dodecaedro, asignó adecuadamente cada una a cada uno de ellos[71].»

12. «Y hay quienes también a las facultades de los sentidos, que son iguales en número, las ponen en relación con aque-
B llos primeros elementos, en vista de que el tacto es resistente y terroso y el gusto hace llegar las cualidades de los sabores por medio de la humedad. El aire al ser fustigado se convierte en sonido y ruido por medio del oído. De los dos restantes, el olor, que es propiedad del olfato, como exhalación que es y engendrado por el calor es como el fuego, y por la afinidad de la vista al brillar con el éter y la luz surge de ambas partes una mezcla y composición que tiene parecidas sensaciones[72]. Ni el ser vivo posee otro sentido ni el universo otra naturaleza simple y sin mezcla; por el contrario existe al parecer una admirable distribución y conjunción de los cinco con los cinco.»

C 13. Tras hacer una interrupción y dejar pasar un rato dije: «¡Qué nos ha ocurrido, Éustrofo, que por poco hemos pasado por alto a Homero como si no fuera el primero que repartió en cinco porciones el universo, el cual asignó las tres del medio a los tres dioses, y dos, las de los extremos, el Olimpo y la tierra, de las cuales la una es el límite por la parte de abajo y el otro por la de arriba, las dejó en común y sin repartir![73]

---

[71] PLATÓN, *Timeo*, 53c-55c. Cf. *Mor.* 422F-423A *(Def. orac.* 23) y 887B-C.

[72] Esta teoría de una conexión entre los cinco sentidos y las cinco sustancias elementales probablemente constituye doctrina peripatética, en cuanto que no difiere mucho de la expuesta por ARISTÓTELES en *Acerca del alma* y *De sensu.*

[73] HOM., *Il.* XV 187 ss., pasaje aludido de nuevo en *Mor.* 422F *(Def. orac.* 23) y cuyos tres dioses son Zeus, Posidón y Hades.

Mas 'hay que retomar la explicación', como dice Eurípides[74]. Quienes han hecho la exaltación del número cuatro no a la ligera enseñan que todo cuerpo tiene su origen en razón de éste[75]. Puesto que, en efecto, todo lo sólido consta de longitud y anchura más altura, y la longitud presupone el punto, que es es- D tablecido de acuerdo con la unidad, y la longitud sin anchura se llama línea y es dualidad, y el movimiento de la línea en anchura proporciona el origen de la superficie por medio de la tríada, y al ser añadida a éstas la altura a través del cuatro el incremento llega a sólido, para cualquiera es evidente que, tras promover el número cuatro a la naturaleza hasta el punto de completar el cuerpo y producir un volumen tangible y consistente, luego la deja falta de lo más importante. Pues lo inanimado es, para decirlo llanamente, huérfano, incompleto y ni en lo más mínimo útil mientras un alma no entra en él; y el movimiento o disposición que infunde el alma, el cual tiene lugar E mediante una transformación por obra del cinco, concede a la naturaleza la perfección y tiene una importancia sobre el cuatro tanto más decisiva cuanto en dignidad difiere el ser vivo del inanimado.

Es más, por tener más fuerza la simetría y poder del cinco no permitió que lo animado llegara hasta infinitas especies, sino que produjo cinco formas del total de los seres vivos. Hay, en efecto, como es sabido, dioses, démones y héroes, luego, la cuarta especie tras éstos, los hombres[76], y quinta y última la irracional y animalesca. Es más, si se dividiera el alma misma en su naturaleza, la parte primera y más oscura de ella es la ve- F

---

[74] Eurípides, Fr. 970 Nauck²; cita de una obra desconocida, repetida en *Mor.* 431A *(Def. orac.* 38).

[75] Según la doctrina pitagórica y como el propio Plutarco refiere en *Mor.* 391E-F *(infra,* 17) cada número tenía sus propiedades, aunque algunos (como el diez o el siete) fueran particularmente privilegiados.

[76] Dicha clasificación se remonta a Hesíodo, como de hecho es explicitado por Plutarco en *Mor.* 415B *(Def. orac.* 10) y en su *Comentario a Hesíodo, Trabajos y Días,* 122.

getativa, la segunda la sensitiva, luego la apetitiva y luego, a continuación de ésta, la pasional; y, una vez que ha llegado al poder de lo racional y completado su naturaleza, se ha detenido en la quinta parte como en la cima»[77].

14. «Al tiempo que tantos y tamaños poderes posee el número, también su origen es hermoso, no el que hemos ya expuesto, de que procede de la dualidad y la tríada, sino el que
391A produce el principio al unirse con el primer cuadrado. Principio, en efecto, de todo número es la unidad, y el primer cuadrado es el cuatro; y de éstos, como de forma y materia que tiene un final, procede el cinco. Y si en verdad también correctamente consideran algunos a la unidad un cuadrado porque es potencia de sí misma y en sí misma termina, nacido de los dos primeros cuadrados no ha perdido el cinco la preeminencia de una noble estirpe»[78].

15. «En cuanto a lo más importante», dije, «temo que si se pronuncia ponga en un aprieto a nuestro Platón, como él decía que era puesto Anaxágoras por el nombre de la luna, al hacer
B suya propia la opinión sobre sus alumbramientos, que era muy antigua. Pues ¿acaso no ha dicho eso en el *Crátilo*?»[79]. «Desde luego», dijo Éustrofo, «mas no veo en qué consiste el parecido». «Sin duda sabes también que cinco son los principios que señala en el *Sofista* como los más importantes, el ser, lo idénti-

---

[77] La división del alma en cinco partes es referida de nuevo en *Mor.* 429E (*Def. orac.* 36) y parece conciliar la teoría platónica de su división en las tres partes mencionadas en último lugar (*República* 440e-441a) más el añadido de las partes vegetativa y sensitiva por la escuela peripatética.

[78] Al número cinco como suma de los dos primeros cuadrados se refiere igualmente *Mor.* 429E (*Def. orac.* 36).

[79] PLATÓN, *Crátilo*, 409a, se refiere a la apropiación por el filósofo Anaxágoras (c. 500 - c. 428 a. C.) de la teoría de la iluminación de la luna por la luz del sol, la cual en realidad había sido anticipada ya por Tales y la escuela de Mileto, según menciona el propio Plutarco en *Mor.* 891D.

co, lo diferente y, en cuarto y quinto lugar a continuación de éstos, movimiento y reposo[80]. Y utilizando otro modo de división en el *Filebo* afirma que una cosa es lo infinito y otra lo finito, y que toda génesis se compone de la mezcla de éstos; a la causa por la que se mezclan la considera una cuarta especie; y como quinta nos ha dejado sospechar aquella por la cual lo mezclado obtiene de nuevo diferenciación y separación[81]. Conjeturo que esto se dice de aquéllos a modo de imágenes, lo que C
nace del ser, lo infinito del movimiento, lo finito del reposo, de lo idéntico el principio mezclador y de lo diferente el discriminador. Mas si éstos son otros principios distintos, tanto en aquel caso como en éste él estaría basándose en cinco especies y clases; sin duda alguien se dio cuenta de esto antes que Platón, por lo cual consagró al dios la E[82], como indicación y símbolo del número de todas las cosas. Por lo demás, habiendo comprendido aquél que también el bien se manifiesta en cinco formas, de las cuales la primera es lo mesurado y la segunda lo D
proporcionado, la tercera la inteligencia, la cuarta los conocimientos, artes y opiniones verdaderas acerca del alma, ⟨y⟩ la quinta si algún placer hay puro y sin mezcla de dolor, se para en este punto tras citar el verso órfico:

En la sexta generación detened la ruta del canto[83].»

---

80 Platón, *Sofista*, 254b-256d. Dichos «principios», que Platón califica de *eídē* o *génē*, son mencionados de nuevo en *Mor.* 428C (*Def. orac.* 34).

81 Platón, *Filebo*, 23c-e.

82 Ante un pasaje claramente corrupto, como reconoce el propio editor Sieveking, hemos adoptado para la traducción, siguiendo a los editores Babbitt y Flacelière, en lugar de la lectura de segunda mano del mss. X *phesí* o *phései*, la conjetura de Babbitt *éphthe*; en lugar de *dyo* del ms. E, la razonable conjetura de Babbitt *diò* más la propuesta de Flacelière ⟨*tò*⟩; en lugar de *kathierósas*, *kathiérose* de una familia de mss.

83 Fragm. órfico 14 Kern. Cf. Platón, *Filebo*, 66a-c. Para el verso en concreto los respectivos códices, sin embargo, dan *kósmon (aoidês)* en el caso de Platón, que es la lectura adoptada por Flacelière también para Plutarco, y un extraño *thumòn* en el caso de éste, el cual, aparte de demostrar que Plutarco,

16. «Además de estas cosas que os he dicho a vosotros», dije, «una breve cantaré para los inteligentes[84] del grupo de Nicandro. El sexto día, pues, del nuevo mes, cuando haces bajar a la Pitia al pritaneo, el primero de vuestros tres sorteos es a cinco, echando ella tres veces y tú dos en mutua correspondencia[85]. O ¿no es así?». Y Nicandro dijo: «así es; mas la causa es secre-
E ta para otros». «Entonces», dije yo sonriendo, «hasta que el dios nos conceda conocer la verdad a nosotros, haciéndonos sacerdotes, sin duda también éste ha de añadirse a los argumentos expuestos en favor del cinco». Así fue el final, tal como yo lo recuerdo, de la exposición de los elogios tanto aritméticos como matemáticos de la E.

17. Amonio, en cuanto que también él cifraba en la matemática la parte no más trivial de la filosofía, se alegró de lo dicho y repuso: «No merece la pena replicar a eso con demasiada precisión a los jóvenes, más que cada uno de los números ofrecerá no pocos motivos a quienes quieran alabarlos y cantarlos[86].

---

una vez más, citaba de memoria, podría explicarse sin dificultad por razones paleográficas y de pronunciación pensando, como Kroll, al que sigue el editor Sieveking, en *oîmon*; más insólita parece la conjetura *thesmòn* de Badham adoptada por Babbitt; cf. U. v. WILAMOWITZ, *Hermes* 33 (1898), 526.

[84] Fragm. órfico 334 KERN, aludido de nuevo en *Mor.* 636D.

[85] Párrafo muy corrupto, sobre cuyo contenido cf. AMANDRY, *La mantique apollinienne...*, pág. 141, n. 3, y FLACELIÈRE, *Rev. Ét. Gr.* 52 (1950), 306-324. Hemos intentado darle al menos viabilidad sintáctica siguiendo para la traducción, en lugar de *oudè tà dyo bállontes* de los códices y del editor Sieveking, la corrección de Paton y Bernardakis *soû dè tà dyo bállontos*, acogida asimismo por los editores Babbitt y Flacelière. La expresión «a cinco» sospechaba Wilamowitz que se refería a los nombres de los prítanes, que eran los magistrados supremos de la ciudad de Delfos. La ubicación del pritaneo por la escuela arqueológica francesa en el santuario de Atenea Pronaia, más abajo del de Apolo, no entraría en contradicción con la referencia a la «bajada» de la Pitia; cf. FLACELIÈRE, *Plutarque. Oeuvres Morales...*, pág. 28, n. 3.

[86] Sobre las prerrogativas de otros números, como el cuatro, cf. *Mor.* 390C (*supra*, 13) y n. 75.

Y ¿para qué hablar de los demás? El sagrado siete de Apolo F
agotará el día antes de recorrer de palabra todas sus propiedades[87]. Luego ¿denunciaremos a los hombres sabios como que 'luchan' contra la norma común a la vez que contra 'la mayor parte del tiempo'[88] si desplazando al siete de su lugar de honor van a consagrar al dios el cinco como que le concierne más?

En realidad ni número ni posición ni conjunción ni ninguna
otra de las partes defectivas del discurso creo yo que significa 392A
la letra; sino que es salutación e interpelación del dios completa en sí misma, que junto con la palabra introduce al que la pronuncia en la noción del poder del dios. El dios, en efecto, a cada uno [de nosotros] que se acerca aquí[89] le dirige, a modo de saludo, el 'Conócete a tí mismo', el cual sin duda no es en absoluto inferior al 'Salud'[90]; y nosotros, por nuestra parte, res-

[87] La consagración del número siete a Apolo responde a una larga tradición establecida ya al menos desde el momento en que HESÍODO, *Trabajos y Días*, v. 770 s., sitúa en este día la fecha de su nacimiento, tradición de la que se hace eco el propio Plutarco en *Mor.* 292 E. W. R. HALLIDAY, *The Greek Questions of Plutarch*, Nueva York, 1975, págs. 60 s., en su comentario a este pasaje menciona los títulos del dios *Hebdomagenes, Hebdomagetes, Hebdomeios* y el hecho de que sus fiestas eran las únicas que coincidían sin excepción con este día, el cual, además, fue siempre un día favorito, cuando no el único, para la consulta del oráculo délfico. Calímaco, en un pasaje ya citado del *Himno a Delos*, v. 251, refiere asimismo las siete vueltas dadas por los cisnes cantando en torno a la isla en el nacimiento del dios.

[88] Por su mención en *Mor.* 359F *(Is. et os.* 23) así como en *Vida de Teseo* 10 (4F) sabemos que se trata de una cita de SIMÓNIDES, Fr. 138 PAGE (*Poet. Mel. Gr.* 643).

[89] Para la traducción seguimos, como Babbitt y Flacelière, la lectura de los códices *(hékaston) hēmôn entaûtha prosiónta* en lugar de la propuesta por Sieveking *[hēmôn] tôn entaûtha prosióntōn*, cuya seclusión ha sido introducida por Wilamowitz y la variante del participio en genitivo ofrecida por EUSEBIO, *Prep. Evang.* XI 11. Por lo que respecta a la seclusión téngase en cuenta que la personalización, puramente gramatical, que no semántica, encuentra correspondencia en *hēmeîs* «nosotros» de la frase siguiente.

[90] Plutarco parece seguir de cerca el pasaje de PLATÓN, *Cármides*, 164d-e, donde igualmente se contrapone la sentencia tantas veces citada (véase *supra*, n. 17) a la fórmula de saludo.

pondiendo al dios decimos 'Tú eres'[91], devolviéndole el saludo del ser como verdadero, libre de engaño y el único que únicamente a él le es apropiado».

18. «Nosotros, en efecto, no participamos realmente para nada del ser, sino que toda naturaleza mortal se halla en el intervalo entre el nacimiento y la desaparición y ofrece una visión y una apariencia confusa e inconstante de sí misma; y si
B prestas atención con idea de captarla, del mismo modo que al agarrar fuertemente con la mano el agua, al apretar e intentar ponerla toda junta se pierde lo abarcado escurriéndose fuera[92], así la razón, al perseguir la excesiva nitidez de cada una de las cosas sujetas a influencia externa y cambio, se extravía ya en la parte de ella que está llegando a ser ya en lo que está desapareciendo, incapaz de captar nada permanente ni realmente existente[93]. 'No es posible entrar dos veces en el mismo río', según Heráclito[94], ni aprehender dos veces en su estado una sustancia mortal; sino que con rápido y veloz cambio 'se dispersa y reúne de nuevo', o más bien ni de nuevo ni más tarde sino al mis-
C mo tiempo se junta y deja y 'se acerca y se va'. Por lo cual ni siquiera la parte de ella que está llegando a ser termina en el ser, por el hecho de que no cesa nunca ni llega a un punto la formación, sino que a partir del semen, cambiando constantemente, crea un feto, luego una criatura, luego un niño, a continuación un muchacho, un joven, luego un hombre, un viejo, un

[91] Cf. *supra*, n. 27.

[92] La imagen, seguramente tradicional, del agua que se escapa de la mano al apretarla reaparece en *Mor.* 1082A; cf. F. FUHRMANN, *Les images de Plutarque*, París, 1964, pág. 76.

[93] Cf. ANAXIMANDRO, Fr. 9 DIELS-KRANZ (*Fragm. der Vorsokr.*, *I*, pág. 15); PLATÓN, *Fedón*, 95; VON ARNIM, *Stoic. Vet. Fr.*, II 594; FILÓN, *De Josepho* 125 (cap. 22).

[94] HERÁCLITO, Fr. 91 DIELS-KRANZ (= 40 (c^3) MARCOVICH = 69, 2 GARCÍA CALVO), aludido de nuevo en *Mor.* 559C. Al mismo contexto heracliteo pertenecen probablemente algunas de las expresiones subsiguientes.

anciano, destruyendo las primeras formaciones y edades con las subsiguientes. Sin embargo nosotros, de un modo ridículo, tememos a una sola muerte, cuando ya tantas veces hemos muertos y estamos muriendo. Pues no sólo, com decía Heráclito, 'la muerte del fuego es origen del aire, y la muerte del aire origen del agua' [95], sino todavía más claramente en el caso de nosotros mismos desaparece el que está en edad madura según se hace viejo, y desapareció el joven en el de edad madura y el D niño en el joven y en el niño el infante; el hombre de ayer ha muerto en el de hoy y el de hoy muere en el de mañana; nadie permanece ni es uno solo, sino que nos hacemos muchos, aun cuando sea conducida y deslizada la materia en torno a una visión única y un molde común [96]. Pues ¿cómo, si permanecemos los mismos, disfrutamos ahora con unas cosas, antes con otras, y amamos y odiamos y admiramos y censuramos cosas opuestas, usamos de otras palabras, de otros sentimientos, y no tenemos ya el mismo aspecto ni figura ni manera de pensar? Pues E ni sin cambio es lógico que [uno] tenga otras experiencias ni al cambiar es el mismo; y si no es el mismo, tampoco es, sino que cambia precisamente en eso, en que se convierte en uno distinto a partir de otro. La percepción sensible, por desconocimiento de lo real, hace creer falazmente que lo que parece ser es.»

19. «¿Qué es, pues, lo que es realmente? Lo eterno, no engendrado e inmortal, en lo cual ni un solo momento el tiempo introduce cambio. Pues el tiempo es algo móvil, imaginable junto con la materia en movimiento, en perpetuo flujo y no retentivo, como un recipiente de destrucción y nacimiento, donde justamente el 'después' y el 'antes' y el 'será' y el 'ha sido' que se dicen, son en sí mismos confesión del no ser; pues lo

---

[95] HERÁCLITO, Fr. 76 DIELS-KRANZ (= 66 (e) MARCOVICH = 77 GARCÍA CALVO).

[96] Cf. PLATÓN, *Timeo*, 50 C.

F que todavía no ha llegado a estar en el ser o ha cesado ya de ser, es estúpido y absurdo decir que es. En cuanto a aquello en lo que más apoyamos nuestra concepción del tiempo y llamamos el 'está', el 'está presente' y el 'ahora', eso a su vez, al tratar de entrar demasiado en ello la razón, lo pierde. Pues se desliza como un rayo en el futuro y el pasado, separado por
393A necesidad, cuando se intenta verlo. Y si la naturaleza que es medida experimenta lo mismo que aquello que la mide [97], no hay nada en ella que sea permanente ni existente, sino que todo nace y desaparece según su distribución con respecto al tiempo. Por lo cual tampoco es lícito decir con respecto al ser que fue o será; pues eso son ciertas inflexiones y mutaciones propias de aquello que por naturaleza no permanece en el ser.»

20. «Sin embargo, el dios existe, ni que decir tiene [98], y existe no en un tiempo sino a lo largo de la eternidad, que es inmóvil, intemporal e inflexible y en la cual nada es antes ni después ni futuro ni pasado ni más viejo ni más joven; sino que, siendo uno, de un solo ahora ha llenado el siempre, y sola-
B mente existe lo que es realmente de este modo, sin haber sido ni haber de ser ni haber comenzado ni haber de cesar. De esta manera, pues, hemos de acostumbrar a saludarlo con reverencia, 'Tú eres', y, por Zeus, como algunos antiguos, 'Tú eres uno' [99]. Pues la divinidad no es muchas cosas como cada uno

---

[97] A la equiparación entre lo que mide y lo medido, y en relación también con el tiempo, se refiere asimismo *Mor.* 416B (*Def. orac.* 12).

[98] Adoptamos para la traducción la variante *ei chrê phánai* ofrecida por Eusebio, *Prep. Evang.* XI 11, y CIRILO, *Adv. Iul.*, VIII (MIGNE 76, 908) y seguida por Babbitt y Flacelière, en lugar de la lectura de los mss. *chre phánai* o la propuesta de Patzig, seguida por Sieveking, *'eî' chrê phánai.*

[99] No está claro a quién se refiere exactamente Plutarco (quizás a Heráclito, Parménides o Jenófanes) con la expresión «algunos antiguos»; cf. A. NORDEN, *Agnostos Theos*, Leipzig, 1956 (= 1913), págs. 231 s.; WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen*, II, 2.ª ed., Basilea, 1955 (Berlín 1931), pág. 501, n. 1, y J. WHITTAKER, «Ammonius on the Delphic E», *Class. Quart.* 19 (1969), 185-192, según el cual la doctrina expuesta por Amonio es neopitagórica.

de nosotros, que por medio de innumerables clases de accidentes llegamos a ser un conglomerado multiforme y cual muchedumbre mezclado; al contrario, lo que es ha de ser uno, del mismo modo que lo uno es. La alteridad, en cambio, por su diferencia con el ser degenera en origen del no ser. Por lo cual bien están tanto el primero como el segundo y el tercero de los nombres del dios. Es Apolo, en efecto, en cuanto que rechaza lo mucho y deniega la multitud, e Ieo por cuanto es uno y solo; Febo, como es sabido, llamaban los antiguos a todo lo puro y C santo, como todavía los tesalios, creo, de los sacerdotes que en los días nefastos pasan el tiempo fuera entre ellos solos, dicen que 'febonomizan' [100]. Mas lo uno es simple y puro; pues la contaminación se produce por la mezcla de una cosa con otra, como en alguna parte también Homero dice de [un] 'marfil' al ser enrojecido con tinte, que 'se mancha' [101]; y a los colores que se mezclan los tintoreros llaman 'degradarse', y 'degradación' a la mezcla [102]. Luego es propio de lo incorruptible y puro el ser siempre uno y sin mezcla.»

---

[100] De los tres epítetos de Apolo, que, como el propio contexto sugiere, seguramente eran pronunciados ritualmente el uno tras el otro, la etimología plutarquea del primero, sugerida asimismo en *Mor.* 354F, 381F *(Is. et Os.* 10, 75) y 388F *(supra,* 9), ya ha sido comentada *supra,* n. 54; la del tercero, aludida a su vez en *Mor.* 388F *(supra,* 9) y 421C *(Def. orac.* 21), lo ha sido *supra,* n. 55, y sobre ella se halla creado el verbo *pheibonomeîsthai* , algo así como «llevar una vida de pureza», que nosotros adaptamos como «febonomizar». En cuanto a Ieo *(Iéios)* título dado a Apolo sobre todo por los neopitagóricos así como por Filón de Alejandría y la tradición hermética, es relacionado por Plutarco sin duda con el adjetivo épico *íos, -a, -on* «único», si bien su auténtica etimología deriva del grito ritual apolíneo *ié*, del mismo modo que el epíteto *Eúios* de Dioniso deriva de *eúa, euoî (evohé).*

[101] Referencia a *Ilíada* IV 141.

[102] Este empleo puramente técnico de *phtheíromai/phthorá,* el cual es referido de nuevo en *Mor.* 725A y atestiguado en *Mor.* 270F y 436D *(Def. orac.* 47), aparece exclusivamente en Plutarco.

21. «En cuanto a aquellos que creen que Apolo y el sol
D son el mismo [103], merecen ser acogidos con afecto y cariño por su nobleza, al poner la idea del dios en aquello que más estiman de cuantas cosas conocen y anhelan; mas, en la convicción de que ahora están soñando con el dios en el más hermoso de los sueños, despertémosles e invitémosles a seguir más arriba y contemplar su realidad despierta y su esencia, aunque a honrar también esta imagen y venerar la fuerza productiva que la rodea, imagen que, en la medida en que es factible para un ser sensible reflejar lo inteligible y para un ser móvil lo permanente, de uno u otro modo hace brillar a través de sí ciertos reflejos y formas de la amabilidad y felicidad que rodea a aquél.

En cuanto a sus desplazamientos y cambios, disolviéndose
E a sí mismo ⟨en⟩ fuego junto con la totalidad de las cosas, según dicen, y apiñándose aquí de nuevo ⟨y⟩ condensándose en tierra, mar, vientos y seres vivos con los tremendos incidentes de seres vivos y de plantas, no es lícito ni siquiera escucharlo [104]; o bien más simple que el niño del que habla el poeta será si, el juego que aquél juega con arena juntándola y esparciéndola [105] él mismo de nuevo, lo practica constantemente con todas las cosas, modelando el universo no existente y luego destruyéndolo una vez formado. Por el contrario, a todo lo que [106] de uno u otro modo ha llegado a intervenir en el universo, lo mantiene unido en su esencia y prevalece sobre la debilidad que rodea a
F lo corpóreo en su tendencia hacia la destrucción. Y me parece que la máxima contraposición y testimonio frente a esa expli-

---

[103] Cf. *supra*, 4, n. 24.

[104] Se trata de las teorías expuestas *supra* 388E-389C.

[105] Cita alusiva de Homero (aquí, como a menudo en Plutarco, designado como «el poeta» por excelencia), *Ilíada* XV 362 ss.

[106] Para la traducción seguimos, con Babbitt y Flacelière, la lectura de los códices *hóson* en lugar de la conjetura de Harder, acogida por Sieveking, *hò theîon*.

cación es dirigir al dios la expresión 'Tú eres', en el sentido de 394A que jamás tiene lugar desplazamiento ni cambio en torno a él, sino que es algún otro dios, o más bien demon, que ocupa un puesto en relación con la naturaleza en destrucción y nacimiento, al que concierne hacer y experimentar esto; como es evidente ya a partir de sus nombres, que son como opuestos y discordantes. Llámase, en efecto, uno Apolo («Unico») y el otro Plutón («Abundante»), uno Delio («Claro») y el otro Aidoneo («Invisible»), uno Febo («Brillante») y el otro Escotio («Oscuro»)[107]; al lado del uno están las Musas y la Memoria[108], y al lado del otro el Olvido y el Silencio; uno es Teorio («Observador») y Faneo («Lúcido») y el otro

[107] De las distintas designaciones de Apolo aquí expuestas, la etimología plutarquea de éste y del epíteto Febo ya ha sido sugerida, también conjuntamente, en *Mor.* 388 (cf. *supra*, notas 54 y 55) y 393C (cf. *supra*, n. 100), y de cada uno por separado, respectivamente en *Mor.* 354F, 381F *(Is. et Os.* 10, 75) y 421C *(Def. orac.* 21); las de Delio y Faneo, que sigue a continuación, lo han sido en *Mor.* 385B-C (cf. *supra*, n. 11). Teorio *(Theōrios)* parece ser puesto en relación por Plutarco con el significado «contemplar» que el lexema *theōr-* adquiere a partir de Platón, si bien hay que pensar que el epíteto es otorgado a Apolo en cuanto dios oracular y *theōrós* significa en principio la persona enviada a consultar un oráculo; cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París, 1968, s. v. De las designaciones del dios antagonista, Plutón *(Ploúton)* es relacionado con *ploútos* «riqueza, abundancia» ya desde Platón, *Crátilo*, 403a, en el sentido de dispensador de los productos de la tierra; para Aidoneo *(Aïdōneús)* se suele pensar, como al parecer Plutarco, en su composición a partir de *a-* privativa y la raiz *id-* "ver"; en cuanto a Escotio *(Scótios)*, parece clara su relación con *scótos* «oscuridad».

[108] Uno de los títulos de Apolo (mencionado por PLUTARCO en *Mor.* 396C [*Pyth. or.* 5]) era el de *Mousēgétēs* o guía de las Musas, a las cuales Hesíodo, *Teogonía*, v. 52 ss. hace hijas de Zeus y *Mnēmosynē* (la "Memoria"), y que, según cuenta el mismo Plutarco, *Pyth. or.* 17 *(Mor.* 402C), antiguamente disponían de su propio templo en Delfos y en él se les tributaba culto como asociadas y guardianas del arte profético; cf. PARKE, «Apollo and the Muses, or prophecy in Greek verse», *Hermathena* 130-131 (1981), 99-112.

de la Noche invisible y el ocioso Sueño soberano[109];

uno es

el más odioso de todos los dioses para los mortales[110]

y del otro ha dicho Píndaro no sin complacencia:

B *de ser el más benigno para los mortales fue juzgado*[111].

Con razón, pues, dijo Eurípides:

libaciones a cadáveres de muertos
y cantos que Apolo
el de áureos cabellos no acepta[112];

y ya antes que él Estesícoro:

'Coros de danzas', juegos y cantos
ama Apolo en verdad más que nada;
penas y quejas, en cambio, son la suerte de Hades[113].

Y también Sófocles es claro que asigna a cada uno de ambos cada uno de los dos instrumentos con estas palabras:

Ni de arpa ni de lira son amigos los lamentos[114].

---

[109] Fragmento lírico *adespoton* 78 PAGE *(Poet. Mel. Gr.* 996), citado asimismo en *Mor.* 1130A. Al sueño, HESÍODO lo hace hijo de la noche y hermano de la muerte en *Teogonía* 756 s.

[110] HOM., *Il.* IX 159.

[111] PÍNDARO, Fr. 149 SNELL-MAEHLER *(Peán* XVI), citado también en *Mor.* 413C *(Def. orac.* 7) y 1102E.

[112] EURÍPID., *Suplicantes* 975-977.

[113] ESTESÍCORO, Fr. 55 PAGE *(Poet. Mel. Gr.* 232).

[114] SÓFOCLES, Fr. 849 RADT (= 765 NAUCK^2), de una obra desconocida.

Y de hecho la flauta se atrevió tarde y hace poco a emitir su son 'en ocasiones agradables' [115]; en los primeros tiempos era relegada a los duelos, y cumplía el servicio en relación con c
ello, no muy honorable ni brillante; luego se mezcló todo con todo [116]. Y fue sobre todo al confundir lo divino con lo propio de las divinidades inferiores cuando se llegó al desorden.

Sin embargo el 'Conócete a tí mismo' con el 'Tú eres' parecen en cierto modo contraponerse y a su vez de alguna manera estar en concordancia [117]; pues el uno ha sido proclamado con consternación y reverencia ante el dios en cuanto que existe por siempre, el otro es recordatorio para el elemento mortal de su propia naturaleza y debilidad.»

---

[115] Ante la ilegibilidad de la lectura transmitida, *ephinerthísin*, que Sieveking deja tal cual, para la traducción hemos optado por seguir, como Flacelière, la conjetura de Stephanus *eph'himertoîsin*.

[116] La contraposición entre la música de la flauta o *aulós*, normalmente compuesto por más de un tubo y en realidad más afín a nuestro clarinete o al oboe, y la música de la lira, aparece ligada a la revolución musical que desde mediados del s. v a. C. hizo desarrollar la partitura a expensas del texto, previo el perfeccionamiento de los instrumentos. El enfrentamiento encuentra representación en el mito, ilustrado por la cerámica ática así como por una célebre escultura de Mirón (c. 480-445 a. C.), del sátiro frigio Marsias, que, habiendo recogido el instrumento desechado por Atenea porque al tocarlo afeaba su cara, reta a Apolo con su lira y, vencido, es desollado por éste según habían convenido. La explicación de Plutarco se halla en la línea de PLATÓN *(Repúbl.* 399c) y de ARISTÓTELES *(Pol.* 1341a17-b8) de rechazo al instrumento bárbaro. Cf. H. HUCHZERMEYER, *Aulos und Kithara in der griechischen Musik bis zum Ausgang der klassischen Zeit*, Emsdetten, 1931; K. SCHLESINGER, *The Greek Aulos*, Londres, 1939; J. DUCHEMIN, *La houlette et la lyre*, París, 1960.

[117] Cf. *supra*, 17 *(Mor.* 392) y notas 90 y 91.

LOS ORÁCULOS DE LA PITIA

Título

El presente diálogo es conocido por un doble título, el transmitido por los manuscritos, que podríamos traducir como «Por qué actualmente la Pitia no da sus respuestas en verso», y el título latino del Catálogo de Lamprias «Los oráculos de la Pitia», vacilación que acaso refleje la dificultad de dar nombre a un contenido que dista mucho de ser homogéneo. El problema es que, si el título griego deja fuera un buen número de cuestiones tratadas en el diálogo al margen de la indicada por éste, aun siendo sin duda la principal y la que alcanza un desarrollo más importante (los catorce últimos de sus treinta capítulos), el título latino, tomado en sentido estricto, abarca solamente tres capítulos (5-7.), tomado en sentido amplio lo es demasiado para dar cuenta del verdadero tenor de muchos de los temas tratados; incluso, uno de los principales, que es el de la inspiración poética, apenas es suficientemente sugerido.

Datación

Esta última cuestión es tratada igualmente en *Def. orac.* Pero, mientras que allí su explicación se encuentra sometida a vacilaciones y sin hallar una salida, aquí el autor parece haber encontrado la solución definitiva al problema. Su idea de que la Pitia no transmite directamente las palabras del dios, sino adulteradas por su propia circunstancia, como la luz que a través de la luna recibimos del sol *(Pyth. or.* 404B ss.), deja a salvo la credibilidad de aquél y parece satisfacer plenamente a la vez al filósofo platónico y al sacerdote délfico que es

Plutarco. Ésta constituye probablemente la razón de mayor peso para pensar siquiera sea en una relación cronológica de posterioridad con respecto a aquel tratado.

En cuanto a la posibilidad de barruntar una cronología absoluta, las cosas son más difíciles. Aun cuando la visita al santuario que suscita la conversación debió de tener lugar, si no el día anterior, en los últimos días, puesto que la comitiva se halla todavía visitando otros lugares de la zona (394E-F), la referencia a la «reciente» explosión del Vesubio (398E), esto es, la del año 79, no permite precisar mucho dado el duradero impacto del acontecimiento que cabe suponer.

Por otra parte, para rellenar una laguna del texto que sigue a una referencia al «promotor» de la restauración del santuario en época de Plutarco (409B-C), Flacelière ha conjeturado el nombre del emperador Adriano, cuya ascensión al trono en el año 117 proporcionaría por consiguiente un *terminus post quem* para la composición del diálogo, y ésta se podría situar más concretamente en torno al año 125 para dar tiempo a que las obras emprendidas por aquél alcanzaran el florecimiento pregonado por Plutarco, que a la sazón sería un octogenario [1]. El problema, ya lo hemos dicho, es que, aunque ingeniosa, la propuesta de Flacelière tiene el valor relativo de toda conjetura.

Composición

Siguiendo el conocido modelo platónico del *Fedón*, adoptado igualmente en *Gen. Socr.*, la estructura de la composición consiste en una conversación relatada en forma de *diégema*, la cual es introducida por un breve diálogo inicial en forma directa. Con lo cual éste crea un punto de referencia externa al relato vivido por el propio narrador: desempeña un poco el papel de los espectadores de un argumento teatral y con el narrador comparte el homenaje implícito al joven visitante del santuario, «amigo de contemplar y de escuchar, de conocer y de saber» (394F), el cual plantea las cuestiones clave del diálogo. El esquema composicional es, pues, más simple que el de *E ap. Delph.*, aunque su contenido sea mucho más variado.

La conversación se presenta también un poco más fluida, es decir, con ciertas interrupciones, interpelaciones y con intervenciones más

---

[1] R. Flacelière, *Compt. Rend. Acad. Inscr.* 1971, págs. 168-185.

breves que en *E ap. Delph.*, donde cada intervención, excepto en el caso de la doble participación de Amonio, constituía un verdadero y único parlamento coincidente con cada una de las respectivas propuestas. Consecuentemente, la voz del narrador (Filino) está también mucho más presente.

El escenario es móvil y cambiante, ya que la conversación tiene lugar durante el recorrido de la visita al santuario. Sólo cuando la cuestión principal es definitivamente retomada (17), la comitiva toma asiento, en el ala Sur del templo, donde se sitúa también el escenario de *E ap. Delph.* De hecho, las explicaciones de los guías y las preguntas y opiniones de la comitiva sobre diversos objetos ocupan la mayor parte de la primera mitad del diálogo, y al hilo de éstas se centra la discusión sobre el tema clave, que es el porqué el oráculo ha dejado de expresarse en verso, en cuanto motivo de descrédito para el oráculo (17). La defensa a ultranza del dios délfico en cuanto dios oracular, llevada a cabo por Teón-Plutarco, tiene como respuesta última, que aflora en momentos significativos del diálogo, entre ellos al final, la providencia del dios oracular y de la divinidad misma, cuya manifestación representa el fin al que en última instancia tiende la composición.

Como en otras obras de Plutarco (*E ap. Delph.*, sin ir más lejos), los temas de discusión, e incluso los argumentos esgrimidos sobre cada uno de ellos, tienden a una disposición gradual que permite que los motivos se vayan superando por orden de importancia. En este sentido no deja de ser significativo que el argumento esgrimido en último lugar (25) sobre el cambio de estilo oracular sea precisamente el cambio de situación política que la *pax romana* trajo consigo. En tal caso, la posposición del tratamiento de la cuestión clave del diálogo encuentra un eficaz elemento retardatario y «dramático» en las explicaciones que van surgiendo al hilo de la visita.

Escenario

No obstante, el escenario proporcionado por la “visita guiada” al santuario, el cual en esta obra, al menos en su primera mitad, más que en los otros dos diálogos délficos, se constituye en el verdadero protagonista, da ocasión para que, al hilo de la visita a los distintos monumentos, surjan diversas cuestiones eruditas, tan del gusto de Plutarco,

sobre ciencia natural así como sobre los pronósticos implícitos en los prodigios y en la propia mántica oracular. Tampoco hay que olvidar que la cuestión indicada por el título griego y tratada en la segunda parte del diálogo se dice surgir motivada por el lugar en que se encuentra la comitiva («frente al santuario de la Tierra y la fuente...», cap. 17) y que cuando anteriormente se suscitó por primera vez, fue dejada en suspenso para «dejar cumplir con su papel a los guías».

La comitiva que acompaña al visitante recorre la Vía Sacra desde el comienzo hasta el templo de Apolo en un itinerario cuyo realismo ha sido confirmado por las excavaciones, y de la mano de un hombre que consideraba Delfos el verdadero ombligo del mundo. Los temas de discusión son provocados cada uno por un monumento del recorrido.

Tampoco en este sentido los distintos monumentos constituyen un simple objeto de decoración. Cada una de las etapas del recorrido guarda también relación con el motivo principal del diálogo en la medida en que, ya desde la explicación del colorido de las estatuas de los Navarcos por el carácter único del aire délfico, anticipan distintas manifestaciones de la gloria de Delfos que, como la explicación última del cambio en la forma de expresión del oráculo del verso a la prosa, el cual parece redundar en detrimento de su credibilidad, lo son a su vez de los designios de la providencia divina, siempre perdurable a través de los cambios. La mejor prueba de ello es el florecimiento que Delfos en este momento conoce[2].

Personajes

Aparte de los dos guías del santuario, que no son nombrados ni intervienen de hecho en la conversación, los personajes del diálogo son seis, y, aunque de distinta manera, se presentan en alguna medida contrapuestos dos a dos.

Basilocles y Filino son los interlocutores del diálogo introductorio. El primero toma la palabra solamente aquí para preguntar por el desarrollo de la conversación habida durante la visita, y tampoco es conocido por otras obras de Plutarco. Filino es el narrador de la conversación e interviene en varias cuestiones importantes de la misma, en las

[2] Cf. D. Babut, «La composition des *Dialogues pythiques*...», págs. 202-215.

cuales se muestra defensor de la idea de providencia divina. Se trata de un íntimo amigo de Plutarco, el cual lo hace intervenir en otras obras, en particular en *Quaestiones convivales*, de donde sabemos que acompañó a aquél en su segundo viaje a Roma y que era partidario de un tipo de vida sobria y tradicional, en la misma línea de las ideas que en el diálogo muestra tener en materia de religión[3].

La caracterización psicológica es más marcada en el caso de los otros cuatro personajes. De ellos el poeta Sarapión y el geómetra Boeto son hechos intervenir, el uno dando la réplica al otro, las dos veces que, antes de su definitivo tratamiento a partir de 18, se suscita la cuestión de los oráculos (5-7 y 10-11), independientemente de ulteriores intervenciones de Sarapión, de contenido metafísico o moral, en la sección siguiente. El tono de sus intervenciones es el que corresponde a las ideas filosóficas, estoicas y epicúreas, que cada uno profesa. La última palabra en cada caso la tiene, significativamente, el estoico Sarapión, hasta que, en el momento en que la cuestión principal es retomada, cierta observación de Boeto sobre la santidad tradicional del lugar en que se encuentran es ensalzada por Sarapión para llevar el agua a su terreno (17-18).

Este personaje, al que es dedicado el diálogo *E ap. Delph.* y con motivo de cuya victoria en un certamen poético pronunció su amigo Plutarco un discurso que refiere en una de sus *Quaestiones convivales*, es un defensor a ultranza de la estética y la moral antiguas, en contraposición a la degradación posterior, así como de la institución oracular y de la idea de providencia, hasta el punto de que prefiere negar las deficiencias estilísticas de ciertos oráculos antes que aceptar que no son obra del dios. Boeto, que, en el tono desabrido habitual en su escuela, sostiene una explicación de los oráculos y la mántica puramente mecanicista y basada en el azar, es también ateniense y amigo de Plutarco, quien en una de las *Quaestiones convivales* aparece hospedado en su casa y en otra hace que explique la física acústica según la teoría de Epicuro; y de ahí tal vez que Plutarco le dispense un trato más suave del que suele con los epicúreos, si bien no evita que Sarapión le diga que su postura es semejante a la de alguien que negara que Epicuro

[3] Cf. C. P. Jones, «A leading family of Roman Thespiae», *Harv. Stud. Class. Philol.* 74 (1970), 223-255.

escribió las *Kyríai dóxai*, alegando que las letras se juntaron por azar en el libro (399E).

Si sabiamente son suministradas por Plutarco las intervenciones de estos dos personajes, limitadas exclusivamente a la primera parte de la obra, no lo son menos las de los otros dos personajes emparejados, Diogeniano y Teón. El primero, hijo de un "excelente padre" del mismo nombre, de Pérgamo, huésped en otro tiempo de Plutarco y mencionado varias veces en las *Quaestiones convivales*, es el joven y vivaz visitante que ha venido a conocer el santuario y se muestra deseoso no tanto de ver como de enterarse a fondo de los detalles (394F). Con respecto al segundo, ya hemos visto que es un nombre que aparece también en *E ap. Delph.* y en otras obras de Plutarco, sin que pueda afirmarse que se trata del mismo personaje. Aquí carece de rasgos individualizadores; como personaje maduro forma un tándem con el joven al cual se impone como protagonista del diálogo, según un contraste que es común a otras obras de Plutarco y que se remonta en definitiva a Platón. Su pensamiento parece asumir el del propio autor, en un proceso de identificación que aumenta a medida que avanza la obra, como ocurre con el Lamprias de *Def. orac.* Su relación con Diogeniano es la del personaje que pregunta y el que da las respuestas definitivas, y sus intervenciones vertebran el desarrollo de la conversación en sus secciones principales. Ambos intervienen desde el comienzo de la misma, con sendas explicaciones de las cuales la de Teón corrige la otra. Diogeniano plantea las preguntas sobre las deficiencias de los oráculos y por qué dejaron de ser expresados en verso y reclama una respuesta cuando la exposición de otros motivos no cesa de diferirla. Teón cierra la conversación y extrae las conclusiones de la misma después de sostener él solo la exposición de razones de la cuestión principal a lo largo de más de la tercera y última parte del diálogo.

Esquema del contenido (y distribución por capítulos)

1. Interpelación de Basilocles a Filino sobre las conversaciones habidas durante el recorrido del santuario por parte del visitante.

2-4. Relato de Filino de las explicaciones dadas por el visitante, Diogeniano, y sobre todo por Teón sobre la causa del colorido azulado del bronce de las estatuas de los Navarcos.

5-7. A la observación, por parte de Diogeniano, sobre la mediocridad de los versos oraculares, siguen diferentes explicaciones: tratarlos como las más

excelsas composiciones, rectificando un juicio predeterminado por un hábito erróneo (Sarapión); son malos porque no son obra del dios (Boeto); no los ha compuesto el dios, sino que él proporciona solamente el impulso y cada profetisa procede según su talento natural (Teón).

8-11. La cuestión planteada por Diogeniano de por qué el oráculo ha dejado de usar el verso es diferida por Teón para dar paso a relatos por parte de los guías y de Filino sobre prodigios ocurridos a las estatuas (8) y sobre ciertas profecías de la Sibila (9), los cuales son seguidos de una explicación puramente mecanicista por parte de Boeto (10) y la réplica de Sarapión (11).

12-16. Explicaciones religiosas e históricas y consideraciones morales se suceden en relación con determinados monumentos del recorrido. A propósito de cierta palmera de bronce con ranas y culebras de agua, explicación por parte de Sarapión como representación alegórica de la génesis del sol, por parte de Filino como símbolo de la primavera (12). Explicación de la designación del Tesoro de los Corintios, y no de Cípselo, por Filino, como que al derrocamiento de la tiranía aquéllos quisieron ponerlo a nombre del pueblo (13). A propósito del antiguo emplazamiento de unos alfileres de hierro de la hetera Rodopis, Sarapión se refiere a la estatua de oro de Mnesárete-Frine (14) y Teón opina que debe ser menos motivo de escándalo que las ofrendas de despojos de guerra (15) y considera que hay que alabar cualquier ofrenda que responda a una causa honrada y justa (16).

17-30. *Replanteamiento de la cuestión y diversas explicaciones*, tanto de la situación actual (17-22.) como de la antigua situación (23-28.):

17-22. El visitante reclama el cumplimiento de la promesa acerca de la causa por la que la Pitia dejó de profetizar en verso, argumentando que es el motivo que más depone en contra de la credibilidad del oráculo (17), y Filino aduce como paralelos el caso de la filosofía o la astronomía, a las cuales no se considera perdidas por el hecho de que antiguamente se expresaran en verso (18). Teón precisa que en el caso de los oráculos los cambios no han sido tan drásticos puesto que ya en época antigua muchos eran dados en prosa (19), y añade que todavía en este tiempo algunos son dados en verso, de modo que no hay que pensar que ni entonces ni ahora fue el dios quien los compuso (20). Posponiendo una ulterior discusión de estas cuestiones expone una explicación de la inspiración mántica basada en la función que el alma desempeña como órgano de la divinidad, cuyo pensamiento no transmite puro sino mezclado con su propia circunstancia (21), y cita el caso de la actual Pitia, a la que, siendo ignorante, no puede exigírsele que se exprese en verso y artísticamente (22).

23-28. *Causas del cambio del verso oracular por la prosa*:

23-24. Sustitución del verso por la prosa como forma de expresión literaria: aquel tiempo producía temperamentos dotados de una particular tendencia a la poesía (23); posteriormente se habría producido un cambio en la forma de expresión a la par que en la vida de los hombres, todo devino más sencillo y

el uso de la prosa se sintió cada vez más ligado a la expresión de la verdad (24).

25. Inversión de la credibilidad, de modo que antiguamente se aceptaba lo sesgado y ambiguo como obra de la divinidad, mientras que ahora rechazaban la poesía oracular como entorpecedora de la verdad y como subterfugio del error del adivino.

26. Razones «diplomáticas»: la ambigüedad se justificaría además porque los oráculos antiguos eran dados no por cuestiones particulares sino a gobernantes, a los cuales no convenía irritar, y en otros casos para que no se enteraran los enemigos.

27. Otra razón del uso del verso sería su utilidad como recurso mnemotécnico ante la cantidad de indicaciones suministradas.

28. El cambio en la situación política *(pax romana)* habría traído consigo el cambio en el estilo oracular, pues a preguntas sencillas y domésticas no tendría sentido responder en verso y con un lenguaje perifrástico.

29-30. Conclusión sobre los detractores del oráculo: no hay por qué buscar justificaciones, concluye Teón, ante quienes censuran la expresión directa de la Pitia, que ha granjeado al santuario un esplendor jamás conocido (29), sino que es el suyo un sentimiento infantil, que añora los acertijos y condena al dios por ser incapaz de acceder a su pensamiento (30).

1. Basilocles.–Noche cerrada se os hizo[1], Filino, acompañando al visitante a través de los monumentos; yo desistí de esperaros. 394E

Filino.–Efectivamente, caminábamos despacio, Basilocles, sembrando y cosechando seguidamente a porfía opiniones soterradas[2] y polémicas que, lo mismo que los Espartos, nos iban naciendo y creciendo a lo largo del camino[3].

---

[1] Con la expresión griega *hespéran epoiêsate batheîan* (en parte presente en *Apophth.* 179E, *Alex. fort. virt.* 338D o *Cat. Mi.* 58, 13) cf. *nýkta mésēn epóēse*, Platón *Filebo* 50d y al comienzo del epigrama de Lucilio, *Ant. Pal.* XI 85 (cf. L. Robert, «L'epigramme grecque», *Entr. Fond. Hardt* 4 (1969), 254-258).

[2] Sobre el sentido de *hypoúlos* cf. H. Bolkestein, «Some notes on Plutarch's *De Pythiae oraculis*», *Mnemosyne* 17 (1964), 367 s. S. Schröder, *Plutarchs Schrift De Pythiae oraculis* (Text, Einleitung und Kommentar), Stuttgart, 1990, adopta en cambio la conjetura *enóplous* de J. J. Hartmann, *De Plutarcho scriptore et philosopho*, Leiden, 1916, pág. 175.

[3] *Hoi Spártoi*, los «Sembrados», son los míticos guerreros nacidos de los dientes del dragón al cual dio muerte el héroe tebano Cadmo siguiendo una orden del oráculo de Delfos sobre la fundación de la que había de ser la ciudad de Tebas; el héroe lanzó una piedra en medio de aquéllos, que por su posesión se exterminaron entre sí, quedando vivos sólo cinco, que fueron los progenitores de las cinco estirpes aristocráticas de Tebas, cf. Pausanias, IX 10, 1 y véase F. Vian, *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, París, 1963, págs. 158-176. Al igual que en otros pasajes de Plutarco se mezclan aquí dos imágenes muy diferentes, una de vegetación y otra de batalla, enlazadas entre sí por la alusión mitológica; cf. M. R. Klaerr, «Quelques remarques sur le style métaphorique de Plutarque», *Actes* VIII^e *Congrès Budé*, París, 1969, págs. 536-542.

BA.–¿Hemos de apelar, pues, a algún otro de los que han estado presentes o quieres tú contarnos, por favor, cuáles eran esas opiniones y quiénes los que las daban?[4]

FI.–Por lo que se ve, esa es tarea mía, Basilocles. Con ninguno de los demás podrías encontrarte fácilmente en la ciudad;
F pues a la mayoría los vi subir de nuevo a la gruta Coricia[5] y a Licorea con el visitante.

BA.–En verdad que es extraordinariamente amigo de ver y amigo de oír[6] nuestro visitante.

FI.–Más bien es amigo de saber y amigo de aprender. Con todo no es eso lo más digno de admirar, sino una dulzura que
395A tiene mucho encanto y somete su espíritu combativo y cuestionador a la inteligencia, ni displicente ni obstinado ante las respuestas; como para decir al punto, a poco que se le haya tratado, «de noble padre, ⟨noble⟩ hijo»[7]. Conoces, en efecto, a Diogeniano, un hombre excelente.

---

[4] *tínes... hoi lógoi kaì tínes hoi légontes*. Los juegos verbales, etimologías, etc., constituyen un recurso importante del estilo de Plutarco; cf. J. A. FERNÁNDEZ DELGADO-F. PORDOMINGO, «Aportación al estudio estilístico de Plutarco en los *Moralia*», en C. CODOÑER-M. P. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ-J. A. FERNÁNDEZ DELGADO (ed.), *Stephanion. Homenaje a M. C. Giner*, Salamanca, 1988, págs. 83-95.

[5] La gruta Coricia, consagrada a Pan y a las Ninfas y señalada como la más hermosa de las grutas, se halla en el lado norte del monte Parnaso, a un par de horas de camino de Delfos, cf. PAUSANIAS, X 32, 2 y 7 y véase PIESKE, *RE* XI 2, 1922, s. v. La localidad de Licorea, precedente del propio Delfos, se situaba en sus inmediaciones; cf. ESTRABÓN, IX 3, 3; PAUSANIAS, X 6, 2-3 y véase BÖLTE, *RE* XIII 2, 1927, s. v.

[6] Probable reminiscencia de PLATÓN, *Repúbl.* 475d *hoí te gàr philotheámones... hoí te philékooi*. En cuanto a la anáfora del primer miembro de los compuestos cf. *supra* n. 4.

[7] El principal (E) de los dos códices de *Pyth. or.* presenta una laguna de nueve letras, completada por Schwartz. Wilamowitz creía que a las palabras corruptas les subyace una sentencia, cf. PLATÓN, *Repúbl.* 368a. Schröder prefiere mantener la laguna. Como demuestran las palabras que siguen, Diogeniano llevaba el mismo nombre que su padre, Diogeniano de Pérgamo, el cual es citado varias veces en *Quaest. conv.* 7, 7 y 8 (*Mor.* 710B ss.); 8, 1 (717B); 8, 2 (718B); 8, 9 (731B).

BA.–Yo personalmente no lo vi, Filino, pero he conocido a muchos que aprueban sobremanera la conversación y el carácter de este hombre, y cosas parecidas a éstas dicen del joven. Pero ¿cuál fue, querido amigo, el origen y pretexto de las conversaciones?

2. Llevaban a cabo los guías[8] su programa sin preocuparse para nada de nosotros, que habíamos pedido que resumieran las explicaciones y la mayor parte de los epígrafes. La forma y la calidad artística de las estatuas atraían escasamente al visitante, como contemplador que al parecer ha sido de muchas y hermosas obras; en cambio se admiraba del brillante colorido B
del bronce, en cuanto que no parecía pátina ni cardenillo sino un baño de esmalte azul reluciente, de modo que incluso hizo alguna broma con respecto a los Navarcos (pues por ellos se había dado comienzo a la visita), como que se erguían realmente como el mar y su fondo en su complexión[9]. «¿Es que existía», dijo, «alguna aleación y tratamiento del bronce por parte de los antiguos artesanos como el llamado aceramiento de las espadas[10], tras cuya desaparición[11] tuvo el bronce una tregua

[8] Son los cicerones (véase *infra* 395A) encargados de mostrar y explicar las maravillas de Delfos a los visitantes.

[9] Se trata probablemente de las treinta y siete estatuas de Lisandro y sus oficiales dedicadas por éste en conmemoración de la batalla de Egospótamos (405 a. C.), que puso fin a la larga guerra entre Esparta y Atenas. Se hallaban en el recinto sagrado cerca de la entrada y de ellas veintiocho representaban a los jefes espartanos y aliados y seis a las divinidades protectoras –Dioscuros, Zeus, Apolo, Artemis y Posidón– coronando a Lisandro asistido por su adivino y su piloto; cf. *Vida de Lisandro* 18 (443a) y PAUSANIAS, X 9, 7-10.

[10] La operación aludida por Plutarco comprende probablemente el temple del hierro propiamente dicho y el «recocido», que disminuye su fragilidad concediéndole al mismo tiempo un brillo azulado. Este pasaje y la discusión siguiente suelen ser citados por los historiadores del arte antiguo cuando tratan de la pátina y la policromía de las estatuas de bronce; cf. J. CHARBONNEAUX, *Les bronzes grecs*, París, 1958, págs. 21 y 23.

[11] Para la traducción adoptamos, como Flacelière y Schröder, la lectura *eklipoúses* propuesta por Abresch a partir de *ekleipoúses* de los mss. así como

en las acciones bélicas? Pues el bronce corintio no por su técnica, ⟨dicen⟩, sino por accidente adquirió la belleza de su complexión [12], al invadir el fuego una casa que tenía almacenado algún
C oro y plata, pero más que nada cobre; mezcláronse y fundiéronse éstos y la mayor parte dio a la mezcla el nombre del cobre» [13].

Tomando Teón la palabra dijo: «Nosotros hemos oído otro relato más malicioso, según el cual un broncista de Corinto se encontró con un cofre que contenía mucho oro y, temiendo ser descubierto, lo iba cortando en trozos pequeños y, mezclándolo tranquilamente con el bronce, que adquiría una composición admirable, lo vendía muy caro debido a su color y a su apetecible belleza. Sin embargo tanto esto como aquello es ficción; parece ser que había alguna mezcla y fundición, como de alguna manera también actualmente mezclando oro con plata producen una peculiar y extraordinaria y, a mi modo de ver, enfer-
D miza palidez y decoloración desprovista de encanto [14].»

3. «¿Cuál crees, pues», dijo Diogeniano, «que ha sido la causa del colorido del bronce en este caso?». Y Teón dijo: «Toda vez que de aquellos que se llaman y son los primeros principios y los más naturales, fuego, tierra, aire y agua, ningún otro se aproxima ni tiene contacto con el bronce salvo únicamente el aire, es evidente que es afectado por éste y gracias a éste adquiere la diferenciación que posee, al estar éste constantemente en unión suya y a su lado; ¿o bien,

---

por Babbitt, Cilento y Valgiglio, en lugar del *eklampoúses* de Kurtz seguido por Sieveking. Cf. SCHRÖDER, *comm. ad loc.*

[12] El bronce de Corinto, cuyo temple se obtenía por inmersión en la fuente Pirene, era famoso en la Antigüedad; cf. PAUSANIAS, II 3, 3; PLINIO, *Nat. Hist.* XXXIV 3, 8.

[13] La aparente incoherencia en la denominación se explica porque el término griego *chalkós* designa a la vez el cobre y el bronce.

[14] La aleación de plata y oro se llamaba *élektron*, el cual era muy apreciado entre los antiguos; cf., p. e., ESTRABÓN, III 2, 8.

esto ⟨lo cantaban⟩ antes de nacer Teognis[15]

como dijo el comediógrafo, y tú deseas saber con qué naturaleza y por medio de qué facultad tiñe el aire al bronce en esos ligeros contactos?»

Como Diogeniano asintiera, dijo él: «Pues también yo lo deseo, muchacho; investiguemos, pues, en común y previamente, si quieres, la causa por la cual el aceite es el líquido que más llena de verdín, pues no es él mismo, supongo, el que pega el verdín al bronce, en cuanto que llega a él puro y sin mancha». «En absoluto», dijo el joven, «sino que también a mí me parece que es otra la causa de ello; como es fino, puro y transparente, al adherírsele el verdín es totalmente visible, mientras que en los otros líquidos no se ve». Y Teón dijo: «Muy bien, muchacho, y ⟨naturalmente⟩; considera si quieres también la causa aducida por Aristóteles». «Sí que quiero», dijo. «Pues bien, él afirma que ⟨la ligereza⟩ de los otros líquidos dispersa y disemina imperceptiblemente el verdín, por ser ⟨sus partículas⟩ inconsistentes y ralas; mientras que por la densidad del aceite se mantiene y permanece reunido[16]. Si, por lo tanto, también nosotros somos capaces de sentar una hipótesis así, no carecemos en absoluto de un ensalmo y remedio ante esta dificultad.» E F

[15] Fragmento cómico *adespoton* 461 KOCK (*Com. Att. Fragm.* III 3, 495). Teognis es el poeta gnómico-elegíaco de finales del s. VI a. C., y el verso, citado también en *Cum princ. philos.* 2 (*Mor.* 777B), parece haber constituido una frase proverbial para referirse a cosas archisabidas; cf. GELIO, I 3, 19 (Lucil., Fr. 952 MARX) y véase A. OTTO, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig, 1890, pág. 347. Sobre la laguna presente en el texto cf. BOLKESTEIN, *Mnemosyne* 17 (1964), 368; SCHRÖDER, *comm. ad loc.*

[16] En la obra conservada de Aristóteles no se encuentran huellas de la teoría que Plutarco le atribuye. Al parecer, la verdadera causa de que el aceite favorezca la pátina del bronce es que, como cuerpo graso que es, expuesto al aire sus ácidos grasos oxidan el cobre. Sobre los problemas del texto cf. H. GÄRTNER, «Öl und Patina», *Hermes* 111 (1983), 97-106; SCHRÖDER, *Plutarchs Schrift Pyth. or.*, pág. 126 ss.

396A 4. Como quiera que nosotros se lo urgíamos y concedíamos, dijo que el aire de Delfos, aun siendo denso y constante y dotado de tensión debido a la reverberación y repulsión procedente de las montañas [17], era además fino y punzante, como en cierto modo atestigua también lo relativo a la digestión de los alimentos; penetrando, pues, y cortando el bronce en virtud de su sutileza, araña de él verdín terroso en cantidad, mas a su vez lo retiene y oprime al no permitir su densidad ⟨la dispersión⟩, y el que queda debajo de él, por su cantidad, se colorea y adquiere resplandor y brillo en su superficie.

Aunque nosotros lo aprobamos, el visitante aseguró que una de las dos hipótesis era suficiente para la explicación. «La sutileza», dijo, «parecerá contraponerse incluso a la referida densi-
B dad del aire, y no es necesario asumirla; pues el propio bronce al envejecer respira y suelta por sí mismo el verdín, al cual la densidad, reuniéndolo y solidificándolo, lo hace visible por su cantidad.»

Y tomando la palabra Teón dijo: «¿Qué es pues, querido huésped, lo que impide que la misma cosa sea a la vez sutil y densa, como, por ejemplo, las telas de seda y de lino, a propósito de las cuales también Homero dijo:

de vestidos de lino ⟨de apretada trama⟩ húmedo aceite se de-
[rrama [18],

mostrando con ello la escasa entidad y la sutileza del tejido al
C no quedar adherido el aceite sino correr y deslizarse porque no lo deja pasar la densidad? Y además, no sólo para la raspadura del verdín ⟨se⟩ utilizaría el argumento de la sutileza del aire, si-

[17] Se refiere a la cara meridional del monte Parnaso, que rodea el lugar de Delfos.

[18] HOM., *Od.* VII 107. Cf. *Vida de Alejandro* 36 *(Mor.* 686c); ATENEO, 582D.

no que también al propio color lo hace, al parecer, más agradable y luminoso al mezclar luz y brillo con el azul.»[19]

5. A continuación hubo un silencio y los guías aprestaban de nuevo sus relatos. Mas, habiendo sido citado cierto oráculo en verso, creo que referente al reinado de Egón el argivo[20], Diogeniano dijo haberse admirado muchas veces de la mediocridad y la simpleza de los versos en que se expresan los oráculos. «Ciertamente el dios es caudillo de las Musas[21] y es razonable que participe de la llamada ciencia de la palabra no D
menos que de la sonoridad relativa a melodías y cantos y que su voz sobrepase con mucho en eufonía a la de Hesíodo y Homero; pero vemos que la mayoría de los oráculos están llenos de defectos y de mediocridad tanto en su métrica como en su expresión»[22]. Entonces el poeta Sarapión, que habiendo llegado de Atenas se hallaba presente, dijo: «luego, si confiamos en que esos versos son del dios, ¿nos atreveremos a decir por el contrario que son inferiores en belleza a los de Homero y Hesíodo? ¿No habremos de tratarlos como si fueran las más excelsas y bellas composiciones, rectificando nuestro propio juicio, que se halla predeterminado por un hábito erróneo?»

---

[19] Para un análisis de esta breve digresión sobre la pátina del bronce, llena de reminiscencias del *Timeo* platónico y no tan extraña al tema central del tratado como parece, cf. bibliografía cit. n. 16 y J. POUILLOUX, «L'air de Delphes et la patine du bronze», *Rev. Étud. Anc.* 67 (1965), 54-66; J. JOUANNA, «Plutarque et la patine des statues à Delphes (Sur les oracles de la Pythie, 395B-396C)», *Rev. Philol.* 49 (1975), 67-71.

[20] En este momento de la visita el grupo se halla ante el hemiciclo que alojaba las estatuas de los reyes míticos de Argos, cf. PAUSANIAS, X 10, 4-5. La historia del oráculo aludido (n.° 483 PARKE-WORMELL) es expuesta en *Mor.* 340C : habiéndose extinguido la dinastía heraclida en Argos, preguntan por la sucesión al oráculo, el cual responde que un águila se lo indicaría; a los pocos días un águila se posa sobre la casa de Egón y éste es elegido rey.

[21] Sobre este atributo de Apolo cf. *E ap. Delph.* 21 *(Mor.* 394A).

[22] Efectivamente, muchos oráculos presentan incorrecciones en su versificación (solecismos métricos y prosódicos) y formas impropias del epos (cf. LU-

E Entonces, tomando la palabra Boeto el geómetra (sabes que este hombre se está pasando ya a las filas de Epicuro)[23], dijo: «¿Has oído la historia del pintor Pausón?». «No, yo no», dijo Sarapión. «Sin embargo merece la pena. Habiendo recibido al parecer como encargo pintar un caballo revolcándose en el suelo, lo pintó al galope; como el individuo se enfadó, Pausón se echó a reir, dio la vuelta al cuadro y, una vez con lo de abajo para arriba, el caballo se veía por el contrario no al galope sino revolcándose en el suelo[24]. Eso dice Bión que les sucede a algunos argumentos cuando se les da la vuelta[25]. Por ello también de los oráculos algunos dirán no que están bien hechos porque son obra del dios, sino que no son obra del dios porque F están mal hechos. Pues lo primero es incierto; en cambio, el que los versos de los oráculos ⟨no⟩ están ⟨bien⟩ construidos, también para tí como juez, supongo, amigo Sarapión, es claro»,

---

CIANO, *Júp. Trag.* 6), lo cual ha sido puesto en relación con el carácter posiblemente oral de los mismos; cf. L. E. ROSSI, «Gli oracoli comme documento d'improvisazzione», en C. BRILLANTE, M. CANTILENA, C. O. PAVESE (ed.), *I poemi epici rapsodici non-omerici e la tradizione orale*, Padua, 1981, págs. 203-230; J. A. FERNÁNDEZ DELGADO, *Los oráculos y Hesíodo (Poesía oral mántica y gnómica griegas)*, Universidad de Extremadura, 1986, pág. 34.

[23] Boeto, llamado «el epicúreo» en *Mor.* 673C, es amigo de Plutarco, quien sin embargo fue hostil a la filosofía epicúrea y contra ella dirigió los escritos *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum, Adversus Colotem* y *De latenter vivendo.*

[24] La misma historia es referida por ELIANO, *Var. Hist.* XIV 15, 2 y LUCIANO, *Elog. Demóst.* 24. El pintor Pausón, representante, con Zeuxis, Parrasio y Timante, del llamado «estilo rico», es ridiculizado varias veces por ARISTÓFANES, *Acarn.* 854; *Tesmofor.* 949; *Pluto* 602, y mencionado por ARISTÓTELES, *Poét.* 2 (1448a6), *Polít.* VIII 5 (1340a36).

[25] Bión de Borístenes, esclavo liberto de un rétor, fue un filósofo diatríbico del tránsito del s. IV al III a. C., discípulo de Teofrasto y de la Academia e influido sobre todo por los cínicos; su doctrina ecléctica y su humor cáustico ejercieron amplia influencia en la filosofía popular de la época helenística y en el propio Plutarco, cf., p. e., *Aud. poet.* 4 (*Mor.* 22A). El citado constituye el Fr. 10 KINDSTRAND.

dijo, «Pues escribes poemas de temática filosófica y seria, pero en expresividad, belleza y elaboración estilística más parecidos a los de Homero y Hesíodo que a los proferidos por la Pitia.»

6. Entonces Sarapión dijo: «Tenemos enfermos, Boeto, los oídos y los ojos, acostumbrados como estamos por molicie y blandura a considerar y declarar hermosas las cosas más 397A agradables. Pronto reprocharemos a la Pitia que no se exprese con una voz más dulce que la de Glauce la citarodista[26] ni descienda a la ⟨sede oracular⟩ ungida con perfumes y vestida con ropas de púrpura ni ofrende con canela, láudano o incienso sino con laurel y harina de cebada[27]. ¿No ves», dijo, «qué gracia contienen las odas sáficas, que encantan y hechizan a quienes las escuchan? Pero 'la Sibila con su boca enloquecida', como dice Heráclito, 'lleva mil años profiriendo cosas sin gracia, sin aderezos y sin ungüentos con su voz gracias al dios'[28]. Y Píndaro

---

[26] Se refiere a Glauce de Quíos, música y poetisa de lascivos cantos conviviales, de la época de Ptolomeo Filadelfo (285-246 a. C.), mencionada también por TEÓCRITO, IV 31 así como por ELIANO, *Nat. Anim.* I 6; *Var. Hist.* IX 39, y de nuevo por PLUTARCO, *Soll. anim.* 18 *(Mor.* 972F), a propósito de sus aficiones bestialistas.

[27] La Pitia, antes de bajar a tomar asiento en el trípode (véase *infra*, n. 119), realizaba fumigaciones en el templo con laurel (la planta dedicada a Apolo) y harina de cebada; cf. *E ap. Delph.* 2 *(Mor.* 385C) y véase AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes...*, págs. 127 ss.; FLACELIÈRE, *Devins et oracles grecs...*, pág. 62.

[28] HERÁCLITO, Fr. 22 B 92 DIELS-KRANZ (= 75 (a) MARCOVICH = 23 GARCÍA CALVO). Heráclito pensaba seguramente en la Sibila de Eritrea. Un problema común a esta y otras citas de Plutarco es saber dónde termina; FLACELIÈRE, *Plutarque. Oeuvres Morales* VI..., pág. 54, n. 1, cree que la presente llega hasta *phtheggoméne* y el resto es de Plutarco; SCHRÖDER, *comm. ad loc.*, la extiende hasta *têi phonêi*. La antigüedad de la Sibila es consagrada por el proverbio *Sibýllēs archaióteros (Corp. Paroem. Gr.*, ed. LEUTSCH-SCHNEIDEWIN, II 207, 61); en CLEM. ALEJ., *Strom.* I 21, 108, I, se dice que la Sibila de Delfos es más antigua que Orfeo.

afirma que 'Cadmo escuchó del dios [no] verdadera poesía'[29], no suave ni delicada ni de sinuosas melodías. Lo impasible y
B puro, en efecto, no admite Placer, sino que éste fue arrojado aquí junto con el Daño y la mayor parte de él al parecer se ha derramado al mismo tiempo en los oídos de los hombres.»[30]

7. Una vez que Sarapión hubo dicho esto, Teón sonrió y dijo: «Sarapión ha dado la respuesta usual a su carácter, aprovechando una explicación sobre Daño y Placer que se le ocurrió de pasada; mas nosotros, Boeto, aunque estos versos sean ⟨no⟩ inferiores a los de Homero, no creamos que los ha compuesto el dios, sino que él proporciona el principio del impulso y cada una de las profetisas procede según su talento natural[31].
C Pues también si hubiera que escribir, no pronunciar los oráculos, no creo que consideráramos el escrito obra del dios y le reprocháramos que es inferior en caligrafía a los escritos reales[32]. No es, en efecto, de un dios la voz[33] ni el sonido ni la dicción

[29] PÍNDARO, Fr. 32 SNELL-MAEHLER. No es probable que la expresión proceda literalmente de Píndaro, cf. *An. procr.* 32 *(Mor.* 1030A) y ELIO ARIST., III 620, a la vista de cuyos paralelos todos los editores recientes excepto Sieveking introducen una pequeña variación en el texto. Para el oráculo a Cadmo aludido cf. n.° 142 PARKE-WORMELL.

[30] El lenguaje de Plutarco encuentra correspondencias incluso verbales en *Ilíada* XIX 130, donde Zeus hace precipitar del cielo a la tierra a *Ate*, la culpa que ciega y pierde al hombre. Cf. *Mor.* 38A-B.

[31] Sólo en la medida en que se trata de un contexto oracular podemos traducir *prophētís* por «profetisa» sin riesgo de confundirlo con su acepción moderna. Como su contrapartida masculina significa propiamente «intérprete» (del dios) y designa a la Pitia ya en EURÍPIDES, *Ión*, 42, 321; PLATÓN, *Fedro* 244a.

[32] Los papiros ptolemaicos que contienen edictos y decretos reales suelen destacar por su cuidada y elegante caligrafía; cf. W. SCHUBART, *Palaeographie, I. Griechische Palaeographie*, Múnich, 1925, págs. 13 ss.

[33] *gêrys* constituye uno de los muchos poetismos de la lengua de Plutarco; cf. W. WEISSENBERGER, *Die Sprache Plutarchs von Chaeronea und die pseudoplutarchischen Schriften*, Diss. Würzburg (Straubing), 1895, págs. 13 ss. Cf. *infra Mor.* 404B, 405D-E, 414E.

ni la métrica, sino de la mujer; él inspira solamente las visiones e infunde luz en el alma respecto del futuro; pues eso es más o menos la inspiración[34]. Pero, en términos generales, de vosotros, los 'profetas' de Epicuro[35] (pues es evidente que tú te incluyes), no es posible zafarse, sino que acusáis a aquellas profetisas de antaño de que usaban composiciones mediocres y a D
las de ahora de que pronuncian los oráculos en prosa y utilizando las palabras que casualmente encuentran, a fin de no tener que rendiros cuentas por versos acéfalos, lágaros y miuros.»[36]

Y Diogeniano dijo: «No bromees, en nombre de los dioses, y resuélvenos esa dificultad que es común a todos. Pues no hay ninguno de nosotros que no busque una causa y una razón de cómo el oráculo ha dejado de usar hexámetros y versos elegíacos.»[37]

---

[34] Sobre el *enthousiasmós* como base de la adivinación véase también *infra Mor.* 404F, 406B y cf. AMANDRY, *La mantique apollinienne...*, págs. 41 ss.; FLACELIÈRE, *Devins et oracles grecs...*, págs. 52 ss., 68 s.

[35] EPICURO, Fr. 395 USENER.

[36] Sobre los tipos defectuosos de hexámetro *aképhalos, lagarós* y *meíouros*, en los cuales una sílaba breve ocupa el lugar de una larga respectivamente al comienzo, en medio y al final del verso, cf. ATENEO, XIV 632D y ss.; y entre los tratados modernos de métrica cf. B. SNELL, *Griechische Metrik* (1.ª ed. 1955, 4.ª ed. 1984) = *Metrica greca*, Florencia, 1977, pág. 13; WEST, *Greek Metrik*, Oxford, 1982, págs. 173 s.

[37] No sólo en hexámetros eran dadas las respuestas de la Pitia, sino que también en dísticos elegíacos e incluso en trímetros yámbicos se nos conservan algunas muestras, sin contar las que tenían lugar en prosa. Sobre estas últimas véase también *infra* 402F, 403E-F. En cuanto a los oráculos yámbicos, si bien los conservados, al igual que los elegíacos, plantean problemas por diversas razones (cf. H. POMTOW, *Quaestionum de oraculis caput selectum. De oraculis quae exstant graecis trimetro iambico compositis*, Berlín, 1881; PARKE-WORMELL, *The Delphic Oracle* II, pág. XXII; SCHRÖDER, *Plutarchs Schrift Pyth. or.*, pág. 158), en principio el uso de este metro no sería de extrañar en ciertas declaraciones particularmente sarcásticas o despreciativas; cf. FERNÁNDEZ DELGADO, *Los oráculos y Hesíodo...*, págs. 32 s. No obstante, en la presente ocasión hay que tener en cuenta que *elegeíois* es conjetura de Wilamowitz destinada a mejorar el *elégois* de Madvig (seguido por Valgiglio) en lugar de un contra-

Entonces Teón interrumpiéndole dijo: «En realidad también ahora, muchacho, me parece que estamos usurpando a los guías su propia función de un modo abusivo. Permite, pues, que se
E lleve a cabo primero su tarea y luego podrás plantear tranquilamente cuestiones sobre lo que quieras.»

8. Habíamos avanzado y estábamos ya junto a la estatua de Hierón el tirano[38]; y aunque el visitante se sabía todas las demás historias, se prestaba no obstante a escuchar por educación; pero al oír que una columna de bronce de Hierón que estaba de pie se cayó por sí sola el día en que coincidió que Hierón moría en Siracusa, se admiró. Entonces yo recordé también otros sucesos semejantes, por ejemplo el de Hermón el espartano[39], có-

dictorio *lógois* de los mss. secluido por Wyttenbach (y Schröder) y sustituido por *(állois) métrois* por Reiske y Babbitt.

[38] Se trata del célebre gobernante de Gela y después de Siracusa, cuyo poder se extendió del 478 al 466 a. C., incrementando el esplendor de la corte con el mecenazgo de poetas como Simónides, Baquílides, Píndaro, Esquilo y Epicarmo, algunos de ellos cantores de sus victorias en la carrera de caballos y de carros en los Juegos Olímpicos y Píticos.

[39] De los editores más recientes de Plutarco, Babbitt, Flacelière, Valgiglio y Schröder recuperan la lectura *Hiéronos* de los mss., que Sieveking ha sustituido por la conjetura de Muhl *Hérmonos*, nombre del piloto de la nave capitana del general espartano Lisandro en la batalla de Egospótamos (405 a. C.) y representado en una de las estatuas del citado grupo de los Navarcos en el recinto délfico, cf. PAUSANIAS, X 9, 7. El principal inconveniente de este nombre es, por un lado, el hecho de que las fuentes (cf. además JENOF., *Helén.* I 6, 32; DEMÓST., XXIII 212) no señalan a Hermón como espartano, por otro lado la extraordinariamente larga carrera militar que supone su intervención en la mencionada batalla y en la de Leuctra (371 a. C.) (cf. SCHRÖDER, *comm. ad loc.*). Por el contrario, con el nombre de Hierón, que bien podría haber surgido por error del copista a partir de su triple mención anterior, no se conoce más que un jefe de tropas mercenarias del ejército espartano en Leuctra (cf. JENOF., *Helén.* VI 4, 9) y ninguna estatua délfica a él dedicada, lo cual haría difícil de entender también la conexión que a nuestro modo de ver existe en el texto entre su caso y la acción siguiente *(hoi d'astéres...naumachías)*; cf. *Vida de Lisandro* 12, 1 y 18, 1: «Lisandro hizo erigir en Delfos... las estrellas de oro de los Dioscuros, que desaparecieron antes de la batalla de Leuctra».

mo antes de que le sobreviniese la muerte en Leuctra se le saltaron los ojos a su estatua, y desaparecieron las estrellas que Lisandro dedicó con motivo de la batalla naval de Egospótamos y de la estatua de piedra del propio Lisandro brotó una salvaje espesura y hierba en tal cantidad que ocultó su rostro[40]; F
cuando las desgracias de los atenienses en Sicilia[41], se derramaban los dátiles de oro de la palmera y unos cuervos destrozaban a picotazos el escudo del Paladion[42], y la corona de los cnidios, que Filomelo, el tirano de la Fócide, había regalado a la bailarina Farsalia[43]; una vez que ésta se mudó de la Hélade a

[40] En el interior del tesoro de los Acantios y de Brásidas (véase *infra* c. 14 [*Mor.* 400F]) se encontraba la estatua en mármol del general espartano Lisandro (nacido hacia el 455 a. C.), el cual tras su exaltación como héroe de la guerra del Peloponeso se vio relegado bajo el reinado de Agesilao II y murió en Haliarto (Beocia) en el 395 a. C.; véase *infra* c. 27 y *Vida de Lisandro* 1, 1 y 18, 5-6.

[41] Se refiere al fracaso, de ruinosas consecuencias, de la flota ateniense en su expedición contra las colonias espartanas de Sicilia durante la guerra del Peloponeso (431-404).

[42] Se trata de la estatua en oro de Palas Atenea armada con escudo y lanza y apoyada sobre una palmera de bronce, la cual fue ofrecida por los atenienses en Delfos con motivo de la victoria de Cimón sobre los persas en el Eurimedonte (468 a. C.), en pleno apogeo político y cultural de Atenas; cf. *Vida de Nicias* 13, 5; *Quaest. conv.* 8, 4 (*Mor.* 724B); PAUSANIAS, X 15, 5;

[43] ATENEO, XIII (605C-D), apoyándose en el testimonio del historiador TEOPOMPO (Fr. 248 JACOBY, *Fr. Gr. Hist.* 115), el cual cuenta la historia de un modo diferente, cree que la ofrenda no procedía de Cnido sino de Lámpsaco. Al parecer Filomelo, al mando de los focidios, saqueó el santuario délfico en la lucha por el liderazgo de la Anfictionía, en los años 356-346 a. C., y con el dinero del templo consiguió reunir diez mil mercenarios, pero acabó siendo derrotado y se suicidó; no obstante, los detalles de la historia son discutidos, véase DIODORO SÍC., XVI 30, 1; 56, 5 ss., y cf. M. SORDI, «La terza Guerra Sacra», *Riv. Filol. Istruz. Class.* 36 (1958), 134-166; PARKE-WORMELL, *The Delphic Oracle* I, págs. 225 s.; SCHRÖDER, *comm. ad loc.* Para esta lista de prodigios Plutarco parece haberse inspirado en el historiador Calístenes de Olinto (c. 370 a. C.) a juzgar por el testimonio de Cicerón, quien, en un pasaje del *De divinatione* I 34 ,74 donde refiere estos mismos y otros prodigios, introduce la aclaración *ut ait Callisthenes;* cf. HALLIDAY, *The Greek Questions of Plutarch*, pág. 57.

Italia le causó la muerte en Metaponto[44] mientras danzaba jun-
398A to al templo de Apolo; pues los jovenzuelos se lanzaron a por la corona y peleando entre ellos por el objeto de oro destrozaron a la mujer. Ciertamente Aristóteles decía que solamente Homero componía palabras que se movían por su vigor estilístico[45], pero yo diría que también de entre las ofrendas sobre todo las que tenemos aquí se mueven al mismo tiempo y contribuyen a indicar la providencia del dios, y ninguna porción de ellas está vacía ni insensible, sino que todo está lleno de la divinidad»[46].

Y Boeto dijo: «¡sí, no basta, en efecto, con encerrar al dios en un cuerpo mortal una vez al mes[47], sino que hemos de mez-
B clarlo con cada piedra y cada bronce, como si no tuviéramos a la suerte y el azar por artífice capaz de tales coincidencias!». «Luego», dije yo «¿te parece que cada una de esas tales es cosa de la suerte y el azar, y es verosímil que los átomos se deslizaran, dispersaran e inclinaran fuera ni antes ni después sino en el preciso momento en que cada uno de los dedicantes iba a tener

---

[44] Metaponto es una ciudad de la Magna Grecia situada en una fértil comarca junto al golfo de Tarento y en la cual murió también Pitágoras.

[45] Aristóteles, *Retórica* III 11 (1411b 31); cf. Fr. 130 Rose.

[46] Eco de la sentencia *pánta plére theôn*, que Aristóteles, *Sobre el alma* I 5 (411a 7), atribuye a Tales de Mileto. La idea (estoica) de que la divinidad está presente de algún modo en las estatuas es mostrada más escépticamente por Plutarco, *Superst.* 5 *(Mor.* 167D).

[47] Durante mucho tiempo las consultas de la Pitia tuvieron lugar normalmente el día siete de cada mes, excepto, quizá, en los tres meses de invierno, en que se suponía que Apolo estaba ausente de Delfos, entre los Hiperbóreos, y su lugar lo ocupaba Dioniso; cf. *E ap. Delph.* 9 *(Mor.* 389C) y n. 51. En época más antigua, no obstante, la Pitia respondía a las consultas solamente una vez al año, el día del nacimiento de Apolo, y, por el contrario, en su período de mayor esplendor se supone que respondía diariamente; cf. *Aet. Gr.* 9 *(Mor.* 292F) y véase Parke, «The days for consulting the Delphic oracle», *Class. Quart.* 37 (1943), 19-22; Amandry, *La mantique apollinienne...*, pág. 81; R. Crahay, *La littérature oraculaire chez Herodote*, París, 1956, págs. 194 s.; Halliday, *The Greek Questions of Plutarch*, págs. 60 s.

peor o mejor fortuna? También Epicuro viene ahora en tu ayuda, al parecer, por lo que dijo o escribió hace trescientos años[48], pero, a menos que el dios fuera y se encerrara él mismo en todas las cosas y con todas se mezclara ¿te parece que no proporcionaría un principio de movimiento y una causa de accidente a ninguno de los seres?» c

9. Eso le respondí yo a Boeto, y cosas parecidas ⟨se dijeron⟩[49] sobre los oráculos de la Sibila[50]. Cuando nos detuvimos al llegar junto a la roca que está junto a la sede del Consejo[51], en la cual dicen que se sentaba la primera Sibila, que había llegado aquí del Helicón y había sido criada por las Musas (aun-

---

[48] Hay un juego de palabras sobre el nombre del propio Epicuro (342-270 a. C.), literalmente «auxiliar». Cf. EPICURO, Fr. 383 USENER, y véase la discusión del pasaje en SCHRÖDER, *comm. ad loc.*

[49] Sieveking, siguiendo a Wilamowitz, supone la existencia de una laguna en los mss. (Babbitt, Flacelière, Cilento y Valgiglio no); y Schröder, siguiendo a Pohlenz, propone rellenarla con el nombre de Sarapión.

[50] A través de un lento proceso de selección, en la Antigüedad tardía se constituyó el *corpus* judeo-cristiano en catorce libros de los *Oraculi Sibillini* u oráculos formalmente de influencia también homérica y hesiódica pero atribuidos a las Sibilas, personajes, a diferencia de las Pitias délficas, de dudosa historicidad y nombre de etimología incierta, cuyos vaticinios eran casi siempre funestos. PLATÓN *(Fedro* 244b) y ARISTÓFANES *(Caballeros, Paz)* mencionan una sola Sibila, troyana, hostil a la mántica délfica, pero a partir de la época helenística los mitógrafos las fueron multiplicando y algunas fuentes tardías llegan a enumerar más de treinta. Plutarco alude aquí (cf. también c. 23 [406A] y ya el fragmento de Heráclito citado en el c. 6 [397A]) a la Sibila délfica, la cual representa una conciliación entre la mántica de Delfos y la tradición sibilina anterior. Cf. A. RZACH, *RE* II A 2, cols. 2089-90, s. v. «Sibyllen»; M. DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, París, 1955, págs. 220 ss.; PARKE, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, Londres-Nueva York, 1988; J. J. CAEROLS PÉREZ, «Sibilas y oráculos sibilinos en Plutarco», en M. GARCÍA VALDÉS (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas* (Actas III Simp. Esp. Plut.), Madrid, 1994, págs. 179-188.

[51] El *bouleutérion*, próximo al cual se halla la «roca de la Sibila», es el local donde se reunían los *bouleutaí* o consejeros municipales de la ciudad de Delfos; cf. PAUSANIAS, X 12, 1 ss.

que algunos afirman que vino de Malia y era hija de Lamia, la hija de Posidón)[52], Sarapión recordó los versos en que se cantó a sí misma diciendo que ni aun muerta cesaría en su actividad mántica[53], sino que daría vueltas en la luna convertida en su
D [llamada] cara visible[54], y su espíritu mezclado con el aire sería llevado de acá para allá entre voces y presagios[55]; y de su cuerpo una vez transformado en el interior de la tierra nacería hierba y bosque que pacerían criaturas sacrificiales dotadas de toda clase de colores, formas y cualidades en sus entrañas, de las

---

[52] Según PAUSANIAS, X 12, 1 y 5 (cf. además el escolio a PLATÓN, *Fedro* 244b) esta primera Sibila délfica, anterior a las Pitias, se llamaba Herófila y era hija de Zeus y de Lamia, hija de Posidón (Lamia es el nombre de una ciudad de Tesalia, predecesora de la región de Malia). Probablemente la Herófila Sibila de Eritrea mencionada más adelante, 401B, es otra diferente. Cf. *supra*, n. 50 y CLEM. ALEJ., *Strom.* I 108, el cual menciona el testimonio de HERACLIDES PÓNTICO (390-310 a. C.), Fr. 130 WEHRLI; véase SCHRÖDER, *comm. ad loc.*, que entre otras cosas resta fundamento a la tesis de una Sibila predecesora de la Pitia délfica.

[53] A juzgar por CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* I 70, el pasaje sería una paráfrasis llevada a cabo por Plutarco a partir de versos del propio Sarapión; y ¿por qué no a partir de la tradición sibilina misma?: la frase *phêmais aeì phorêsetai kaì klēdósin* constituye un trímetro yámbico, y oráculos en este metro no faltan entre los propios oráculos de atribución délfica, aun cuando han sido discutidos; cf. FERNÁNDEZ DELGADO, *Los oráculos y Hesíodo...*, págs. 32 s., y, sobre todo, SCHRÖDER, *comm. ad loc.*, el cual apunta a una reelaboración de cierto oráculo sibilino de carácter etiológico conservado en FLEGÓN DE TRALLES, Fr. 37 JACOBY (*Fr. Gr. Hist.* 257).

[54] Cf. *Fac. lun.* y *Ser. num. vind.* 29 (*Mor.* 566D). De los editores del tratado, Sieveking es el único que, siguiendo a Hartmann, secluye *kaloúmenon*. Schröder, siguiendo a Kronenberg y el testimonio de *Fac. lun.* 3 (*Mor.* 920F), prefiere secluir *phainómenon*.

[55] El término griego *klēdôn*, que traducimos por «presagio», designa una palabra pronunciada al azar o bien una voz de origen desconocido; la cledonomancia, o mántica en ello basada, tenía en Grecia orígenes muy remotos y fue puesta bajo el patronazgo de Hermes, el dios de la palabra; cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination* I, París, 1879, págs. 154-160; J. J. PERADOTTO, «Cledonomancy in the Oresteia», *Amer. Journ. Philol.* 90 (1969), 1-21; SCHRÖDER, *comm. ad loc.*

cuales saldrían los pronósticos del futuro para los hombres[56]. Boeto se reía todavía más abiertamente; y cuando el visitante*** dijo que, aunque estas cosas parecieran historias ficticias, sin embargo a favor de los oráculos atestiguaban numerosos abandonos y migraciones de ciudades helénicas, y numerosas irrupciones de ejércitos extranjeros y destrucciones de imperios: «He ahí los recientes y extraños sucesos de junto a Cumas y Dicearquía, cantados y celebrados desde antiguo por medio E de los oráculos sibilinos[57], ¿no los ha devuelto el tiempo como si los debiera, estallidos de fuego del interior del monte, hervores del mar, lanzamientos de rocas y llamas por medio del viento y destrucciones de ciudades tan grandes y tan importantes que al llegar al día siguiente, ante el arrasamiento del lugar, se ignoraba y desconocía dónde habían estado situadas? Que estos hechos, en efecto, hayan tenido lugar es difícil de creer, como para no hacer ninguna predicción sin ayuda de la divinidad».

10. Entonces Boeto repuso: «¿qué suceso, amigo mío, no debe el tiempo a la naturaleza? O ¿qué hecho extraño o inespe- F rado existe en relación con la tierra, el mar, las ciudades o los hombres, que uno no pueda encontrar cumplido después de haberlo predicho? En realidad eso casi no es ni predecir, sino decir, o más bien lanzar y diseminar en el infinito opiniones sin fundamento, con cuyo errar muchas veces el azar se encuentra y coincide espontáneamente. Efectivamente, es diferente, creo yo, que ocurra lo que se ha dicho y que se diga lo que ha de ocurrir. La opinión que ha expresado lo que no existe, puesto

[56] La adivinación por medio de las vísceras de ciertos animales se impuso en Grecia sobre cualquier otra forma de mántica inductiva a partir de la época clásica; cf. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination*, I, págs. 166-174.

[57] Plutarco utiliza el nombre de las ciudades griegas de la Campania (Dicearquía es la moderna Pozzuoli, lat. *Puteoli*) para referirse sin duda a la famosa erupción del Vesubio del año 79 d. C., que destruyó las ciudades romanas de Pompeya, Herculano y Estabia; cf. *Ser. num. vind.* 29 (*Mor.* 566E) y *Orac. Sib.* IV 130 ss.

que contiene el error dentro de sí misma no es justo que aguar-
399A de a la prueba que surge espontáneamente ni que utilice como testimonio verdadero de que predice conscientemente ⟨aquello⟩ que ha ocurrido después de decirlo, puesto que todo lo trae la infinitud; más aún, 'el que conjetura como es debido', al cual 'el mejor adivino' lo ha proclamado el proverbio [58], se asemeja a aquel que le sigue la pista y rastrea el futuro por medio de probabilidades, mientras que esas Sibilas y Bácides [59] dejan caer indiscriminadamente a lo largo del tiempo como en un océano y diseminan según cuadra palabras y frases de sucesos y acontecimientos de todas clases; a propósito de los cuales, aunque algunos lleguen a ocurrir por casualidad de un modo semejante, es mentira lo que en el momento presente se dice, aun cuando más tarde, si cuadra, llegue a ser verdad.»

11. Una vez que Boeto hubo dado tal explicación, Sara-
B pión dijo: «Es ajustado el postulado en relación con algo que es expresado de una manera, ⟨como⟩ dice Boeto, tan indefinida e infundada, ⟨como⟩ que se ha profetizado victoria a un estratego, ⟨y⟩ ha vencido; que destrucción de una ciudad, ⟨y⟩ ha sido aniquilada; pero donde no sólo se dice lo que ha de ocurrir sino también cómo, cuándo, después de qué y junto con qué, no es conjetura de lo que probablemente ha de ocurrir, sino pronósti-

[58] Se trata en realidad de un verso de una tragedia desconocida de EURÍPIDES, Fr. 973 NAUCK², que devino proverbial [CIC., *De divinat.* II 5, 12: *bene qui coniciet, vatem hunc perhibeto optimum;* cf. MENANDRO, Fr. 941 KÖRTE (= 225, 284 KOCK)] y es citado en forma plena en *Def. orac.* 40 (*Mor.* 432C), cf. n. 191 *ad loc.*

[59] La tradición parece referirse a más de un profeta de nombre Bacis: junto al legendario Bacis beocio, no menos célebre que Museo, otro arcadio y otro ateniense; de modo que el apelativo llegó a convertirse en genérico, como en el caso de la Sibila; cf. KERN, *RE* II 2, cols. 2801-02, s. v.; PARKE, *Sibyls...*, págs. 180 ss. Aquí Plutarco puede haber tenido presente cierto pasaje del PSEUDO-ARISTÓTELES, *Problemata* 954a 36, donde se menciona a éstas y aquéllos junto con «todos los inspirados».

co de lo que absolutamente será, ⟨cual⟩ lo es este ejemplo relativo a la cojera de Agesilao:

Cuida bien, Esparta, por jactanciosa que seas,
de tu ágil pie, no nazca coja realeza.
Inesperadas fatigas te agobiarán largo tiempo
y la ola destructiva de hombres de la guerra que rueda[60]. C

O el que se refiere a la isla que dejó emerger el mar frente a Tera y Terasia [y] a la guerra entre Filipo y los romanos:

Cuando la estirpe troyana quede por encima
de los fenicios en el combate, hechos increíbles entonces habrá;
el océano brillará con fuego inextinguible y de los rayos
tormentas entre las olas arriba se lanzarán
mezcladas con rocas, y allí fijada quedará
una isla por los hombres no nombrada; y varones inferiores
con la fuerza de sus manos al superior vencerán.

Efectivamente, el hecho de que en poco tiempo los romanos se sobrepusieran a los cartagineses tras reducir a Aníbal, que Fili- D
po se enfrentara con los etolios y los romanos y fuera vencido en combate, y que, finalmente, del fondo del mar surgiera una isla acompañada de gran cantidad de fuego y oleaje en ebulli-

[60] Oráculo (n.º 112 PARKE-WORMELL) invocado por el *chresmológos* ateniense Diopites a la muerte del rey espartano Agis I (400 a. C.), cuando su sucesión fue disputada entre su hermano Agesilao, que era cojo, y su hijo Leotíquidas, también «cojo» en cuanto que en realidad era hijo de Alcibíades; cf. *Vida de Agesilao* 3, 7; *Vida de Lisandro* 22, 11; PAUSANIAS, III 8, 9; JENOF., *Helén.* III 3, 1-3, y véase SCHRÖDER, *comm. ad loc.* Las circunstancias de su cumplimiento posiblemente son vistas en las derrotas sufridas por Esparta bajo el reinado de Agesilao (399-359 a. C.) en Leuctra y Mantinea, que hicieron pasar la hegemonía de Grecia a manos de Tebas, cf. P. CARTLEDGE, *Agesilaos and the Crisis of Sparta*, Londres, 1987, págs. 110 ss. Sobre la transmisión del oráculo cf. FERNÁNDEZ DELGADO, «Plutarco como fuente de los oráculos», en M. GARCÍA VALDÉS (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, *op. cit.*

ción[61], nadie diría que todo al mismo tiempo se juntó y coincidió por casualidad ⟨y⟩ espontáneamente, sino que el orden revela su previa percepción. O el predecir a los romanos con una antelación de prácticamente unos quinientos años el momento en que harían la guerra contra todos los pueblos al mismo tiempo; y ello fue hacer la guerra contra los esclavos que se habían revelado[62]. En estos casos, efectivamente, nada oscuro ni ciego
E permite la razón al azar buscar dentro de la infinitud[63]; sino que ofrece muchas señales de la experiencia y muestra el camino por el cual avanza aquello que está predestinado. No creo, en efecto, que nadie diga que coincidió por casualidad con aquéllas tal como había sido anunciado de antemano; porque ¿qué es lo que impide decir a otro, Boeto, que Epicuro no escribió vuestras *Máximas principales*[64], sino que el libro se llevó a cabo por haber coincidido las letras unas con otras de este modo por casualidad y espontáneamente?»

---

[61] Aunque, como señala VALGIGLIO, *Gli oracoli della Pizia*, pág. 155, hay un cierto desajuste entre el contexto plutarqueo y los términos del oráculo (n.º 357 PARKE-WORMELL) —posiblemente una composición *post eventum* de origen no délfico— los romanos («la descendencia de Troya») vencieron a los cartagineses (los «fenicios») en Zama en el año 202 a. C. y, coaligados con los etolios, a Filipo V de Macedonia («el superior») en Cinoscéfalos en el año 197; el año anterior emergió del mar junto a la isla de Tera (la actual Santorini) un cráter volcánico al que, dado lo prodigioso de su origen, dieron el nombre de «isla santa» *(Hierá);* cf. ESTRABÓN, I 3, 16; JUSTINO, XXX 4, 1; SÉNECA, *Cuest. Nat.* II 26, 4 s., y véase SCHRÖDER, *comm. ad loc.*

[62] Se trata de la revuelta encabezada por el esclavo tracio Espartaco, que hostigó a los romanos entre los años 73-71 a. C., y cuyos componentes eran de origen muy diverso; cf. *Vida de Craso* 8 y ss. y véase FLACELIÈRE, *Plutarque. Sur les oracles de la Pythie*, París, 1937, pág. 161, n. 34.

[63] Pasaje corrupto. Para la traducción seguimos la propuesta de Wyttenbach adoptada por Flacelière, Schröder y Valgiglio.

[64] Las *kýriae dóxai* (*ratae sententiae*) son cuarenta sentencias en las cuales se resumen las principales enseñanzas del epicureísmo; cf. DIÓG. LAERC., X 139-154; LUCIANO, *Alex.* 47, y véase H. USENER, *Epicurea*, Stuttgart, 1887, pág. 342.

12. Al tiempo que se hablaba de esto íbamos avanzando. Y en el Tesoro de los Corintios[65], al contemplar la palmera de bronce, que queda todavía como resto de sus ofrendas, las ranas y serpientes de agua que se hallan esculpidas junto a su raíz F
causaron admiración a Diogeniano, y también sin duda a nosotros. Pues ni la palmera es, como los otros árboles, una planta de los pantanos y amante del agua, ni las ranas tienen nada que ver con los corintios, como para ser un símbolo o emblema de la ciudad; como por ejemplo se dice de los de Selinunte que dedicaron en su momento un perejil de oro, y los de Ténedos el hacha por los cangrejos que existen en su patria junto al llamado Asterion; pues al parecer son los únicos que tienen la forma 400A
de un hacha en su caparazón[66]. Es más, al dios mismo, cuervos, cisnes, lobos, halcones y todos los animales creemos que le son más gratos que éstos[67].

---

[65] El Tesoro de los Corintios, prácticamente destruido en época de Plutarco pero referido como una maravilla por HERÓDOTO, I 50-52, fue dedicado por el tirano Cípselo (657-627 a. C. según la cronología tradicional ó 620-590 según la cronología de E. WILL, *Korinthiaka*, París, 1955, págs. 363-440) junto con la palmera de bronce, a cuya base decorada se refiere Plutarco también en *El banquete de los Siete Sabios*, 21 (*Mor.* 164A). Sobre el significado de ésta cf. W. DEONNA, «L'ex-voto de Cypsélos à Delphes: le symbolisme du palmier et des grenouilles», *Rev. Hist. Relig.* 139 (1951), 162-207; 140 (1951), 5-58.

[66] Selinunte, ciudad griega de la costa meridional de Sicilia, derivaba su nombre del río *Sélinon* («Perejil») que la surca, y tenía un perejil como emblema. La isla de Ténedos, en la costa de la Tróade, tenía como emblema un hacha, que en realidad se supone emparentada con la doble hacha de la realeza micénica y no con la que la etimología plutarquea señala; cf. PAUSANIAS, X 14, 4.

[67] Cuervos y halcones se hallaban asociados a Apolo por sus cualidades proféticas, cf. *infra* c. 22 (405C). La ornitomancia, basada en la observación del vuelo de las aves, es conocida ya desde Homero y sobre todo Hesíodo, y fue cultivada a lo largo de toda la antigüedad, cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination*, I, págs. 127-145. Los cisnes deleitaban a Apolo con su canto, asistieron a su nacimiento en Delos y cada año guiaban su carro desde Delfos hasta el país de los Hiperbóreos, cf. *E ap. Delph.* 6 (*Mor.* 387C), *Pyth. or.* 12 (*Mor.* 400A) y CALÍM., *Himno a Delos*, 249 ss.; SAFO, Fr. 208 VOIGT = 208 LO-

Sarapión dijo que el artista había aludido en forma alegórica a la alimentación, génesis y exhalación del sol a partir de la humedad, ya sea atendiendo a lo que dice Homero:

elevóse el sol dejando la espléndida marisma[68],

ya sea por haber visto que los egipcios, ⟨como símbolo⟩ de su comienzo y salida, pintan a un chiquillo recién nacido sentado sobre un loto[69]; entonces yo me eché a reír y dije: «¿a dónde de nuevo, buen amigo, empujas aquí a la Estoa e introduces sub-
B repticiamente en la explicación los alumbramientos y exhalaciones[70], lo mismo que las tesalias haciendo descender la luna y el sol como si nacieran y bebieran de la tierra y las aguas de

BEL-PAGE. El lobo parece haber estado asociado al culto de Apolo en varios lugares de Grecia y Asia Menor, y su nombre acaso esté en la base del epíteto apolíneo *Lýkeios*; cf. L. R. FARNELL, *The Cults of the Greek States* IV, Oxford, 1907; VALGIGLIO, *Divinità e religione in Plutarco*, Génova, 1988, págs. 216 ss.; SCHRÖDER, *comm. ad loc.*, con bibliografía. Sobre la simetría fónica de la enumeración cf. J. A. FERNÁNDEZ DELGADO-F. PORDOMINGO, «Aportación al estudio estilístico...» *op. cit.*

[68] HOM., *Od.* III 1. La idea de que el sol se nutre del elemento líquido es estoica, cf. *Is. et Os.* 41 *(Mor.* 367E); Fr. 663 y Fr. 658-662 VON ARNIM *(Stoic. Vet. Fr. II)* y D. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, París, 1969, págs. 155 s.

[69] Según el mito egipcio el recién nacido sobre la flor del loto (que se cierra de noche sobre el agua) es Nefertem, que en época tardía fue identificado con Horus, el hijo de Osiris e Isis, y con el dios Ra, y representaba la forma primitiva de la que se desarrolló el mundo; cf. *Is. et. Os.* 11 *(Mor.* 355B-C) y véase J. G. GRIFFITHS, *Plutarch's de Iside et Osiride*, University of Wales, 1970, pág. 290; H. SCHLÖGL, *Lex. der Ägyptol.* (ed. W. HELCK-E. OTTO-W. WESTENDORF), II, 1977, col. 786 ss., s. v. «Gott auf der Blume».

[70] Según la doctrina estoica, en sucesivos ciclos cósmicos el sol, por exhalación, daba origen a todas las cosas y, al final de un largo período de tiempo fijado por el destino y designado como «el gran año», reabsorbía de nuevo todo en una «conflagración universal»; cf. Fr. 652-656 VON ARNIM (*Stoic. Vet. Fr.* II) y véase M. POHLENZ, *Die Stoa*, I, Gotinga, 1948, págs. 75 ss.; E. ELOR-DUY, *El estoicismo*, Madrid, 1972; D. E. HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology*, Ohio State U. P., 1977, págs. 185 ss.

aquí?[71]. Efectivamente, también Platón llamó al hombre 'planta celeste', como si se elevara de una raíz cabeza arriba[72]; pero vosotros os reís de Empédocles porque afirma que el sol, formado alrededor de la tierra por reflejo de la luz celeste, a su vez

refleja su luz en el Olimpo con su intrépido rostro[73],

y vosotros mismos declaráis al sol un animal terrestre o una planta pantanosa al inscribirlo en la patria de las ranas y de las C serpientes de agua. Remitamos, pues, esta cuestión a la teatral grandilocuencia estoica y examinemos de un modo secundario la secundaria intención de los artífices; pues en muchos casos son ingeniosos, pero no en todas partes han evitado lo frío y rebuscado. Del mismo modo, pues, que el que ha representado el gallo sobre la mano de Apolo ha intentado mostrar la madrugada y el momento de la salida inmediata del sol, así en este caso se diría que las ranas son símbolo de la estación primaveral, en que el sol comienza a dominar la atmósfera y ahuyentar el invierno[74], al menos si es que según vosotros hay que considerar a Apolo y el sol no como dos dioses sino uno solo». Y Sara- D pión dijo: «¿es que tú no lo consideras así, sino que crees que

[71] A las hechiceras de Tesalia, tierra pródiga en magia como centro importante del culto de Hécate que era, la superstición popular les atribuía el poder de hacer bajar a la tierra la luna y los astros, es decir, de provocar los eclipses; cf. *Def. orac.* 13 *(Mor.* 416F-417A) y ya antes Platón, *Gorg.* 513a; Aristóf., *Nubes* 749; Hor., *Epod.* V 46.

[72] Platón, *Timeo* 90a. Cf. Plutón, *Exil. (Mor.* 680F.).

[73] Empédocles, Fr. 31 B 44 Diels-Kranz [= 357 La Croce, *Los filósofos presocráticos*, II, Madrid, 1979]. Cf. Plut., *Plac. philos.* II 20, 8 *(Mor.* 890B). Diversas interpretaciones de la teoría empedoclea pueden verse en W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, II, Cambridge, 1965, págs. 192 ss.; J. Bollack, *Empédocle* III, París, 1969, págs. 263 ss.; M. R. Wright, *Empedocles: The Extant Fragments*, New Haven, 1981, págs. 200 ss.

[74] Cicerón, *De divin.* I 9, transmite la creencia en el poder adivinatorio de las ranas. Sobre su simbología cf. también Deonna, *Rev. Hist. Relig.* 139 (1951), 162-207; 140 (1951), 5-58.

el sol es diferente de Apolo?». «Yo al menos sí lo creo», dije, «como la luna lo es del sol, mientras que el sol ha hecho que prácticamente todos desconozcan a Apolo, al desviar mediante la percepción sensible el entendimiento de lo que es a lo que parece ser»[75].

13. A continuación Sarapión preguntó a los guías por qué precisamente denominan al tesoro no de Cípselo, que fue quien lo dedicó, sino de los corintios. Como, por ignorancia de la causa me parece a mí, aquéllos se callaban, yo me eché a reír y
E dije: «¿qué creeremos que saben o recuerdan éstos ya, completamente atónitos como están por vuestras charlas de altos vuelos? Porque anteriormente al menos les oímos decir que, después de haber sido derrocada la tiranía, los corintios quisieron inscribir a nombre de la ciudad la estatua de oro que hay en Pisa[76] y este tesoro que tenemos aquí. Entonces los delfios se lo concedieron y consintieron como justo, y decretaron públicamente que los eleos, que lo habían visto con malos ojos, no participaran en los juegos Ístmicos; de ahí que desde entonces ningún eleo haya sido competidor en los juegos Ístmicos. Y la matanza de los Moliónidas por Heracles junto a Cleonas no es
F en absoluto responsable, como algunos creen, de que los eleos sean excluidos[77]; pues, por el contrario, a ellos les habría co-

---

[75] Sobre la identificación de Apolo con el sol cf. n. 24 a *E ap. Delph.*

[76] Se refiere a una célebre estatua de Zeus Olímpico dedicada por Cípselo o tal vez por Periandro —cuya dinastía fue sustituida por un gobierno oligárquico en torno al 550 a. C. según la cronología de WILL, *Korinthiaka*, págs. 363-440— en Pisa, sede del no menos célebre santuario de la Élide y de los Juegos Olímpicos (Corinto lo era de los Ístmicos) más conocida por Olimpia a partir de la destrucción de aquél en el s. VI a. C.; cf. ESTRABÓN, VIII 3, 30; PAUSANIAS, V 2, 3; ÉFORO, Fr. 178 JACOBY, y véase J. SERVAIS, «Le 'colosse' des Cypsélides», *Ant. Class.* 34 (1965), 144-174.

[77] Según se puede ver con más detalle en PÍNDARO, *Olímp.* X 27-40 y PAUSANIAS, V 2 (cf. APOLOD., *Bibl.* II 7, 2), los dos Moliónidas, de nombre Eurito y Ctéato, eran hijos gemelos de Posidón y Molione, esposa de Actor, hermano del rey de la Élide, Augias, al que Heracles trataba de cobrar el trabajo que le

rrespondido excluir a los corintios si se hubieran enfadado con ellos por esta razón». Eso fue lo que yo dije.

14. Cuando, después de pasar el Tesoro de los Acantios y de Brásidas [78], el guía nos mostró un lugar en el que en su momento se hallaban unos alfileres de hierro de la hetera Rodopis, Diogeniano, indignado, dijo: «¡Sin duda era propio de la misma ciudad ofrecer a Rodopis un lugar donde llevara a depositar los diezmos de sus ganancias, y eliminar a Esopo, su compañero de esclavitud!» [79]. Y Sarapión dijo: «Mas ¿por qué te enfadas 401A
por eso, querido amigo? Mira allá arriba y contempla, en medio de los generales y los reyes, la Mnesárete de oro que Crates dijo que estaba dedicada como monumento a la incontinencia de

había impuesto de limpiar las cuadras reales. Acudiendo en ayuda de Augias sus sobrinos fueron muertos por Heracles en una emboscada entre Corinto y Nemea. Tras haber pedido justicia en vano a los argivos, compatriotas de Heracles, los eleos intentaron conseguir también inútilmente de los corintios que impidieran a los argivos asistir a los Juegos Ístmicos; y, en todo caso, Molione lanzó una maldición contra todos los eleos que lo hicieran, por temor a la cual se abstuvieron de ello para siempre. SCHRÖDER, *comm. ad loc.*, cree que Plutarco puede haber conocido una versión diferente de la historia o haber hecho un uso apresurado de la misma.

[78] Se refiere a la cámara dedicada conjuntamente por la ciudad de Acanto, situada en el estrecho que une a la península de Acte con la Calcídica, y por el general espartano Brásidas, el cual fue recibido triunfalmente por los ciudadanos de aquélla en el año 424, durante la primera fase de la guerra del Peloponeso; cf. J. POUILLOUX-G. ROUX, *Enigmes à Delphes*, París, 1963, pág. 67.

[79] Según HERÓDOTO, II 134-135 (que menciona ya la ofrenda de la hetera), Esopo y Rodopis, esclava tracia que acabó como hetera en Egipto, tuvieron el mismo amo, Iadmón, en Samos. En cuanto a las circunstancias de la muerte de Esopo en Delfos y a su relación en general con el santuario, de la que algunos oráculos délficos (núms. 58, 59 PARKE-WORMELL) se hacen eco, cf. HERÓD., II 134, 4; PLUT., *Ser. num. vind.* 12 *(Mor.* 556F-557B) y véase A. WIECHERS, *Aesöp in Delphi*, Meisenheim am Glan, 1961; M. J. LUZZATO, «Plutarco, Socrate e l'Esopo in Delfi», *Illin. Class. Stud.* 13 (1988), 427-445, donde se muestra la afinidad del personaje popular y antiheroico con el *phármakos* ritual.

los griegos»[80]. Entonces el joven miró y dijo: «¿Luego esto no había sido dicho por Crates a propósito de Frine?». «Sí», dijo Sarapión, «pues se llamaba Mnesárete, pero recibió el sobrenombre de Frine a causa de su palidez[81]. Muchos nombres al parecer son ocultados por los apodos. La madre de Alejandro,
B por ejemplo, dicen que se llamaba Políxena y luego Mírtale, Olimpia y Estratonice[82]; a la rodia Eumetis todavía hoy los más la llaman Cleobulina por su padre[83], Sibila denominaron a

[80] La frase del filósofo cínico Crates de Tebas (365-285 a. C.) es recogida también en *Alex. fort. virt.* II 3 *(Mor.* 336C-D) y por ATENEO, XIII 591B (Fr. 44 MULLACH, *Fr. Philos. Gr.* II, pág. 339). La estatua de Frine es mencionada en PLUT., *Amat.* 9 *(Mor.* 753F) como dorada, no de oro como aquí.

[81] Frine, más conocida por este apodo, que significa «sapo», que por su nombre Mnesárete («que se acuerda de la virtud»), es la célebre prostituta ateniense del s. IV a. C. entre cuyos amantes se contó el escultor Praxíteles, que la utilizó como modelo para su Afrodita de Cnido; cf. VOLKMAN, *Der kleine Pauly*, IV, 1972, s. v.

[82] Dada la afición de Plutarco por los juegos etimológicos (cf. GÖLDI, *Plutarchs sprachliche Interessen*, págs. 30 ss.; FERNÁNDEZ DELGADO,«El estilo de Plutarco en la historia de la prosa griega», *Estud. Clás.* 102 (1992), 40 s.), la serie de nombres de Olimpia —la princesa epirota esposa de Filipo II de Macedonia y madre de Alejandro Magno, involucrada en el asesinato de su esposo y mantenida por su hijo lejos del poder, que ella trató de recuperar a su muerte hasta que fue eliminada por Casandro, el regente del príncipe Alejandro IV— invita a pensar en una ilustración de su impopular carrera: Políxena significa «muy hospitalaria», el mirto (Mírtale) ocupa un lugar en el culto de Afrodita, Estratonice significa «vencedora de ejércitos». El segundo de los nombres es mencionado por JUSTINO, IX 7, 13; de los otros dos no se sabe nada más según H. BERVE, *Das Alexanderreich auf prosopograpischer Grundlage*, Múnich, 1926, pág. 283.

[83] Cleobulina, autora de famosos enigmas (cf. WEST, *Iambi et Elegi Graeci* II, págs. 50 s.) y cuyo nombre se convirtió en sinónimo de mujer sabia (el cómico Cratino, 485-421 a. C., es autor de una pieza titulada *Las Cleobulinas*), se dice que era hija de Cleobulo, tirano de Lindo (Rodas) y uno de los Siete Sabios, cf. DIÓG. LAERC., I 89; pero cf. WILAMOWITZ, *Hermes* 34 (1899), 219 ss. (= *Klein. Schrift.* IV, Berlín, 1962, págs. 60 ss.), que piensa en una invención del cómico. Se ha supuesto que su inteligencia estaba personificada en el nombre parlante Eumetis («Inteligente»), cf. *Sept. sap. conv.* 3 *(Mor.* 148D) y J. DEFRADAS, *Plutarque. Le Banquet des sept sages*, París, 1954, pág. 26; *E ap. Delph.* 3 *(Mor.* 385E).

Herófila de Eritras, una vez que adquirió dotes proféticas[84]». Y a los críticos les oirás decir que a Leda le daban el nombre de Mnesínoe y a Orestes el de Aqueo...[85]. Sin embargo ¿cómo piensas tú», dijo él (dirigiendo la vista hacia Teón), «destruir esta acusación que pesa sobre Frine?».

15. Él se sonrió tranquilamente y dijo: «De tal manera que también a tí te acuse por reprochar los más nimios de los defectos helénicos. Pues, del mismo modo que Sócrates al ser agasa- C jado en casa de Calias polemiza solamente contra el perfume mientras que tolera ver danzas de muchachos, cabriolas, besos y bufones[86], me parece que también tú de un modo semejante intentas excluir del santuario a una pobre mujer que ha usado la juventud de su cuerpo de un modo impropio de personas libres, mientras que viendo al dios completamente rodeado de primicias y diezmos de matanzas, guerras y pillajes y su templo abarrotado de botín de guerra y de despojos helénicos no te enojas ni compadeces a los griegos al leer sobre las hermosas ofrendas las más vergonzosas inscripciones: «Brásidas y los Acantios por los atenienses», «Los atenienses por los corintios», «Los D focidios por los tesalios», «Los orneatas por los sicionios», «Los Anfictiones por los focidios»[87]. Sin embargo Praxíteles

[84] La Sibila eritrea se supone que es la más antigua entre la múltiples Sibilas griegas; cf. *supra* 9, 398E y notas 50 y 52.

[85] Leda es, según el mito, la esposa del rey espartano Tíndaro, de quien tuvo como hijos a Clitemnestra y Cástor, al tiempo que de Zeus tuvo a Helena y Pólux. Éste es el único testimonio conocido de su apelativo Mnesínoe («que recuerda»). También lo es del apelativo Aqueo de Orestes, el hijo de Agamenón y Clitemnestra, y la designación puede arrancar de los orígenes micénicos del mito, cuando aquel nombre era sinónimo de «griego».

Sigue una laguna de veinte letras en el texto.

[86] Cf. PLATÓN, *Banquete* II 3 ss.

[87] La primera de estas dedicatorias se refiere al Tesoro de los Acantios y Brásidas mencionado *supra* 14, 400F, cf. n. 78. La segunda quizá figurara en el Tesoro de los Atenienses, sin que se puedan precisar las circunstancias a las que concierne (cf. PAUSANIAS, X 11, 6), tal vez a la victoria de Atenas sobre Corinto del año 458 referida por TUCÍD., I 105 s. PAUSANIAS, X 13, 4, 6-7, cita

fue al parecer el único que afligió a Crates por haber obtenido para su amante un lugar aquí, él a quien Crates debería alabar, porque junto a esos áureos reyes [88] colocó a una áurea hetera, echando en cara a la riqueza que nada tiene de admirable ni de noble. Ofrendas de justicia, en efecto, de prudencia y de magnanimidad es propio que dispongan al lado del dios los reyes y
E los gobernantes, no de áurea y suntuosa opulencia, de la cual participan también quienes han vivido del modo más vergonzoso».

16. «Mas no cuentas aquello», dijo uno de los dos guías, «que Creso se hizo fabricar y dedicó aquí también una imagen de oro de su panadera» [89]. ⟨Y Teón dijo: «Sí,⟩ sólo que sin menospreciar el santuario, sino porque había encontrado una causa honrosa y justa. Cuentan, en efecto, que Aliates, el padre de Creso, había llevado una segunda mujer a casa y mantenía a otros hijos; entonces la individua, maquinando contra Creso, dio veneno a la panadera con orden de que amasara pan con él y lo ofreciera a Creso; pero la panadera se lo contó en secreto a
F Creso, y sirvió el pan a los hijos de aquélla. A cambio de ello Creso, una vez rey, devolvió el favor de la mujer al dios como en calidad de testigo haciéndole un beneficio». «Por lo cual», dijo aquél, «es justo sin duda, si alguna ofrenda de este tipo hay

---

tres ofrendas de los focidios conmemorativas de victorias sobre los tesalios, entre los cuales existía, según HERÓD., VIII 27, un odio implacable. También PAUSANIAS, X 18, 5, informa de las estatuas de bronce dedicadas por los habitantes de Ornea, ciudad de la Argólide, a raíz de su victoria sobre Sición. Por último, según cuenta el propio PAUSANIAS, X 15, 1-2, 7, después de la tercera guerra sagrada (356-346 a. C.) las regiones miembros de la Anfictionía délfica dedicaron dos estatuas de Apolo realizadas con el dinero entregado como desagravio por los focidios, que habían saqueado Delfos.

[88] Según refiere ATENEO, XIII 591B, entre estas estatuas se encontraban las de Arquidamo de Esparta y Filipo de Macedonia.

[89] Dicha ofrenda, cuya mención se hace eco de la noticia de HERÓD., I 51, 5, fue una de las muchas que al santuario délfico hizo el rey Creso de Lidia (560-547 a. C.).

también por parte de las ciudades, honrarla y estimarla, como la de los de Opunte. Cuando, en efecto, los tiranos de la Fócide, habiendo fundido muchas de las ofrendas de oro y plata, acuñaron moneda y la difundieron por las ciudades, los opuntios, reuniendo todo el dinero ⟨focidio⟩ que ⟨pudieron⟩, ⟨hicieron⟩ una hidria y la reenviaron y consagraron al dios aquí[90]. También alabo yo a los de Mirina y Apolonia, que enviaron aquí frutos de la cosecha de oro, y todavía más a los de Eretria y 402A
Magnesia[91], que obsequiaron con primicias humanas al dios como dador de frutos, dios de sus padres, natalicio y humanitario; en cambio censuro a los megarenses, porque son prácticamente los únicos que erigieron aquí al dios con lanza en recuerdo de la batalla a raíz de cuya victoria expulsaron a los atenienses, que ocupaban su ciudad después de las guerras persas[92]. Posteriormente, sin embargo, dedicaron al dios un plectro de oro, atendiendo al parecer a Escitino cuando dice de la lira:

a la cual templa
el apuesto Apolo, hijo de Zeus, que todo principio y fin
ha reunido, y tiene a la luz del sol por brillante plectro[93]. B

[90] Cf. TEOPOMPO, Fr. 115 F 247-248 JACOBY *(F. Gr. Hist.)*. Se refiere al mencionado saqueo de Delfos por los focidios. Subsisten todavía algunas de aquellas monedas, que en una de sus caras llevan la cabeza de Apolo délfico.

[91] Mirina es una ciudad de la costa occidental de la isla de Lemnos, Apolonia es una colonia corcirense del sur de Iliria, Eretria es la segunda ciudad más importante de Eubea y Magnesia es el nombre de la región costera de Tesalia desde el río Peneo al golfo de Págasas y el de la ciudad fundada por ésta, Magnesia del Meandro, en Asia Menor, supuestamente bajo la guía de Apolo délfico, cf. CONÓN, Fr. 1 JACOBY *(F. Gr. Hist.* 26, XXIX) y véase PARKE-WORMELL, *The Delphic Oracle*, I, págs. 52 ss.

[92] Cf. PAUSANIAS, X 15, 1 y TUCÍD., I 114-115. En el año 446 a. C. los megarenses se rebelaron contra sus ocupadores atenienses, exterminaron a la guarnición y luego los derrotaron en la batalla de Nisea. Sin embargo, la ocasión de la dedicatoria no puede ser determinada con exactitud, cf. R. P. LEGON, *Megara*, Ithaca-Londres, 1981, pág. 254.

[93] El poeta yámbico Escitino de Teos, que vivió probablemente en el s. IV a.C., expuso en verso la filosofía de Heráclito, y a dicha obra pertenecen quizá

17. Cuando Sarapión se disponía a decir algo sobre esta cuestión, el visitante dijo: «Sin duda es agradable escuchar relatos como estos, pero para mí es necesario reclamar el cumplimiento de la promesa primera acerca de la causa que ha hecho cesar a la Pitia de profetizar en hexámetros y otros versos[94]; de modo que, si os parece, pospongamos lo que queda de la visita y oigamos hablar de este tema sentados aquí. Ése es, en efecto, el argumento que más directamente sale al paso de la credibilidad del oráculo, en el sentido de que, una de dos, o bien la Pitia no se acerca al lugar en que reside lo divino, o bien la inspira-
c ción se ha extinguido por completo y su fuerza ha cesado».

Habíamos rodeado y estábamos sentados sobre las gradas meridionales ⟨del⟩ templo, mirando hacia el santuario de la Tierra y el agua***[95]; de manera que Boeto al punto dijo: «También el lugar contribuye a aumentar la perplejidad del visitante. Existía aquí, en efecto, un santuario de las Musas en torno al manantial de la fuente, por lo que utilizaban esta agua para las libaciones ⟨y las abluciones⟩, como dice Simónides:

allí para las abluciones se saca
sagrada agua de debajo de las Musas de hermosos cabellos.

---

estos tetrámetros trocaicos, correspondientes al Fr. 1 WEST *(Iambi et Elegi Gr.)* (= 1 DIELS-KRANZ = 1 DIEHL, *Anth. Lyr. Gr.)*.

[94] La promesa ha sido hecha por Teón *supra* 7, 397E.

[95] Según la tradición, la Tierra fue la primera divinidad tutelar y primera profetisa de Delfos, en época micénica, cf. ESQUILO, *Eumén.* 2 y véase DEFRADAS, *Les thémes de la propagande delphique*, págs. 23 ss.; M. P. NILSSON, «Das delphische Orakel in der neuesten Literatur», *Hist.* 7 (1958), 237 ss.; PARKE-WORMELL, *The Delphic Oracle*, I, págs. 3 ss.; en contra AMANDRY, *Rev. Philol.* 30 (1956), 269 ss.; FONTENROSE, *The Delphic Oracle*, págs. 1 ss. El nombre de la fuente, probablemente perdido en una laguna del texto, sería Cassotis a juzgar por PAUSANIAS, X 24, 7; cf. FLACELIÈRE, *Devins et oracles grecques*, pág. 68; POUILLOUX-ROUX, «La fontaine Cassotis», en *Énigmes à Delphes*, págs. 79-101. Sobre el sentido del pasaje subsiguiente cf. SCHRÖDER, *comm. ad loc.*

Y, un poco más rebuscadamente, de nuevo Simónides, después de llamar además a Clío 'de las sagradas abluciones guardiana', dice: 'de peplo desprovisto de oro, objeto de numerosas súplicas para quienes sacan... olorosa agua exquisita, de inmor- D
tales escondrijos tomándola' [96]. No acertadamente, pues, ha creído Eudoxo a los que han declarado que de este modo era llamada el agua de la Estigia [97]. En cuanto a las Musas, las establecieron como asociadas y guardianas del arte adivinatorio allí junto a la fuente y el santuario de la Tierra, a la cual dicen que perteneció el oráculo, ⟨debido a⟩ la respuesta profética en verso y rítmica. Y algunos afirman que aquí fue escuchado por primera vez un verso heroico,

aportad vuestras plumas, aves, y vuestra cera, abejas [98];

---

[96] Los versos, que contienen una laguna y probables corruptelas, corresponden al fragmento 72 Page *Poet. Mel. Gr.* (= 26-25 Diehl) de Simónides de Ceos (*c.* 556-467 a. C.), el poeta lírico coral tío de Baquílides y rival de Píndaro. Para algunos la aludida no sería la fuente en cuestión sino la Castalia.

[97] Eudoxo de Cnido (*c.* 391-338 a. C.), matemático, astrónomo, médico y filósofo, fue amigo de Platón, a quien sustituyó temporalmente al frente de la Academia. El presente constituye su Fr. 352 Lasserre. La Estigia («agua del horror») es una de las cuatro míticas corrientes de agua del Hades con el río Cocito, el Leteo y el Piriflegetonte.

[98] Pausanias, X 5, 7-9 hace compartir la gloria de la invención del hexámetro entre el licio Olén, adivino y *prophetes* que habría ejercido en Delfos y Delos, y Femónoe, la primera Pitia; sobre ello y sobre la existencia de un culto a las Musas en Delfos cf. además Parke, «Apollo and the Muses, or Prophecy in Greek Verse», *Hermathena* 130-131 (1981), 99-112. Según el relato del mismo autor (X 5, 9-13) y, ya antes, de Píndaro, *Peán* VIII 58-99, con anterioridad al templo de piedra ardido en el 548 a. C. y supuestamente construido por los míticos arquitectos Trofonio (titular a su vez de un conocido oráculo en Beocia) y Agamedes, que habrían vivido antes de la guerra de Troya, otras tres construcciones se sucedieron en Delfos, una de laurel, otra de cera y plumas y una tercera de bronce; cf. Ch. Sourvinou-Inwood, «The myth of the first temples at Delphi», *Class. Quart.* 29 (1979), 231-251. Sobre las dotes proféticas de las abejas en particular, cf. *Himn. Hermes*, vv. 550-65, y véase S. Scheinberg, «The Bee Maidens of the Homeric Hymn to Hermes», *Harv. Stud. Class. Philol.* 83 (1979), 1-28.

cuando al dios *** ella devino inferior y perdió su solemnidad[99].»

18. Sarapión dijo: «Eso es más razonable y armónico, Boe-
E to; pues no hay que polemizar con el dios ni suprimir junto con la capacidad adivinatoria la providencia y lo divino, sino buscar soluciones a las cosas que parecen contraponerse y no abandonar la fe piadosa y ancestral». «Tienes razón en lo que dices, nobilísimo Sarapión», dije yo, «pues tampoco abdicamos de la filosofía como si estuviera completamente abolida y desaparecida por el hecho de que antes los filósofos expusieran sus doctrinas y sus ideas en forma de poemas, como Orfeo, Hesíodo, Parménides, Jenófanes, Empédocles [y Tales][100], y luego

[99] Aunque no visible en los códices, parece necesario pensar en la existencia de una laguna o una alteración en el texto; cf. Schröder, *comm. ad loc.* Según el relato del *Himno a Apolo*, vv. 363-374, el oráculo de la Tierra estaba guardado por una enorme serpiente a la cual dio muerte el dios y dejó que se pudriera *(pythésthai)*, y de ahí el apelativo *Pytho* dado a Delfos de acuerdo con esta etimología sin duda popular.

[100] La relación indiscriminada de Orfeo, el mítico músico y cantor de Tracia a quien se atribuye toda una producción de poesía teogónica, cosmológica y escatológica que en realidad abarca hasta la época imperial, Hesíodo, el poeta de Ascra de hacia finales del s. VIII a. C., autor de una *Teogonía* y unos *Trabajos y Días* entre otras obras, y el poeta elegíaco Jenófanes de Colofón *(c.* 570-470 a. C.) junto con los filósofos Tales de Mileto (1.ª mitad s. VI a. C.), Parménides de Elea *(c.* 515-445 a. C.) y Empédocles de Agrigento *(c.* 483-423 a. C.), es una interesante muestra de la no distinción por parte de los griegos entre la poesía didáctica y la filosófica en sus primeras fases; cf. Dióg. Laerc., I 5, IX 22 y véase A. Bernabé, «Los filósofos presocráticos como autores literarios», *Emerita* 47 (1979), 357-394; F. R. Adrados, «La filosofía griega como género literario», en *Historia, lenguaje, sociedad (Homenaje a E. Lledó)*, Barcelona, 1989, págs. 15-24. En cuanto al llamativo desplazamiento cronológico en la enumeración del nombre de Tales, que, siguiendo a Wilamowitz, secluyen Sieveking y, por otro motivo, Schröder, pero no Babbitt, Flacelière, Cilento ni Valgiglio, la razón puede ser, de acuerdo con cierta tendencia a la disposición bimembre, simétrica y homófona en la coordinación de términos en Plutarco, el hecho de que aquí los términos laterales son bisilábicos y los cuatro centrales tetrasilábicos; del mismo modo, el trastrueque de los nombres de Parménides y

dejaran de hacerlo y hayan dejado de usar versos excepto tú; F
por mediación tuya el arte poética regresa de nuevo a la filosofía incitando a los jóvenes de un modo directo y noble; tampoco hicieron más impopular la astronomía los del círculo de Aristarco, Timócaris, Aristilo e Hiparco[101] por escribir en prosa, aun cuando anteriormente Eudoxo, Hesíodo y Tales escribían en verso, si es que Tales compuso de verdad ⟨la⟩ *Astronomía* 403A
que se le atribuye[102]. También Píndaro acerca del abandono de un modo musical él mismo reconoce no tener respuesta, y se admira de que...[103], pues no es en absoluto extraño ni absurdo

---

Jenófanes podría estar motivado por su mayor grado de homofonía respectivamente con los de Hesíodo *(-íodos: -ides)* y Tales *(-phánes: Tháles)*; cf. FERNÁNDEZ DELGADO-PORDOMIGO PARDO, «Aportación al estudio estilístico...», pág. 94.

[101] Aristarco de Samos (primera mitad del s. III a. C.) e Hiparco de Nicea (s. II a. C.) son bien conocidos, el primero en particular como autor de la hipótesis heliocéntrica en astronomía, el segundo como autor de un comentario conservado a los *Phaenomena* de Eudoxo que sirvieron de modelo al poema de Arato del mismo título; Timócaris y Aristilo de Alejandría (ambos del s. III a. C.) lo son a través del *Almagesto* (VII 1) de Ptolomeo (s. II d. C.).

Aparte del isosilabismo de los tres primeros nombres y el homeoteleuton del primero y los dos últimos, hay anáfora de la segunda parte de los compuestos laterales *(-archon)* y de la primera parte del primero y del tercero *(aríst-)*; cf. nota anterior.

[102] Sobre Eudoxo de Cnido véase nota anterior y *supra* n. 97. La existencia de un poema astronómico de Eudoxo distinto de la obra en prosa versificada por Arato es mencionada por la *Suda* (s. v.) y defendida sólo como pseudoepígrafa por Lasserre en su edición de los fragmentos, págs. 235 s. A Hesíodo le atribuían las fuentes antiguas una *Astronomía* probablemente apócrifa, cf. Fr. 148-150 MERKELBACH-WEST y véase J. SCHWARTZ, *Pseudo-Hesiodeia,* Leiden, 1960, págs. 248 ss. Tales de Mileto, el fundador del fisicismo jonio y uno de los Siete Sabios de Grecia, citado anteriormente entre los filósofos, según cierta tradición que se remonta por lo menos a Jenófanes (Fr. 19 DIELS-KRANZ; cf. HERÓD., I 74) predijo el eclipse de sol del año 585 a. C., y también se le atribuía una *Nautikè Astrología* en verso (DIÓG. LAERC., I 23; *Suda*, s. v.).

[103] Sigue una laguna en los códices de hasta 120 letras. FLACELIÈRE *(ad loc.)* sospecha que Plutarco piensa en el comienzo de la *Ístmica* II de Píndaro, que citará luego, en 406A.

indagar las causas de tales cambios; pero suprimir las artes y las ciencias en el caso de que haya sido cambiado o alterado algo de lo que les concierne, no es justo».

19. Tomando la palabra Teón dijo: «Estos temas han experimentado en realidad importantes variaciones e innovaciones; pero ⟨de los oráculos⟩ de aquí ⟨sabes⟩ que muchos ya antes eran
B expresados en prosa, y sobre cuestiones no cualesquiera; pues a los lacedemonios, según relata Tucídides, cuando consultaron el oráculo en relación con la guerra con los atenienses la respuesta fue victoria y triunfo, y que él mismo les auxiliaría tanto si era invocado como sin invocar; y que si no hacían volver a Pausanias 'ararían ⟨con arado⟩ de plata' [104]. A los atenienses, cuando consultaron acerca de la expedición que se hallaba en Sicilia, les mandó llevar de Eritras a la sacerdotisa de Atenea: Paz se llamaba la buena mujer [105]. Cuando Dinómenes de Sici-

[104] El primero de estos dos oráculos (n.° 137 PARKE-WORMELL), con algunas modificaciones, es referido por TUCÍDIDES, I 118, 3 en relación con el comienzo de la guerra del Peloponeso, y el mismo autor, en II 54, 4-5, indica como clave de su cumplimiento la acción conjunta de la peste y la ocupación del Ática por los espartanos (430-429 a. C.). El segundo oráculo (n.° 160 PARKE-WORMELL) es citado asimismo por TUCÍDIDES, V 16, 2, a propósito no del rey espartano vencedor en Platea, Pausanias, sino de su hijo Plistoanacte (lectura propuesta por Wyttenbach para el texto de Plutarco), el cual fue desterrado en el 446 a. C. como reo de soborno y amnistiado en el 427, tras haber sobornado él a la Pitia según indica Tucídides. La expresión metafórica «arar con arado de plata», acaso proverbial como ocurre en muchos otros oráculos (cf. FERNÁNDEZ DELGADO, *Los oráculos y Hesíodo...*, págs. 93 ss., 105 ss.), es explicada por el escoliasta del pasaje tucidideo en el sentido de la carestía de vida que la escasez de la cosecha traería consigo. Los hápax dorios *euláka euláxein* hacen pensar en su pertenencia a la forma original del oráculo (cf. FERNÁNDEZ DELGADO, *Los oráculos y Hesíodo*, pág. 24, 27), lo cual sin embargo no quiere decir, ni en éste ni en los demás casos aducidos por Plutarco, que aquélla tuviera que ser necesariamente en prosa. El par de lapsus de Plutarco parecen delatar el hábito de la cita memorística; cf. FERNÁNDEZ DELGADO, «Plutarco como fuente de los oráculos...».

[105] El oráculo (n.° 166 PARKE-WORMELL), mediante un engañoso juego de palabras típicamente oracular (cf. FERNÁNDEZ DELGADO, *Los oráculos y Hesío-*

lia consultó acerca de sus hijos le respondió que los tres gobernarían como tiranos; 'sin duda para su desgracia, soberano C Apolo', replicó Dinómenes, y él dijo que también eso le asignaba y respondía además. Pues bien, sabéis que el tirano Gelón padeció de hidropesía y el tirano Hierón del mal de piedra; el tercero, Trasibulo, después de verse envuelto en discordias y guerras fue expulsado del poder pasado no mucho tiempo[106].

Más aún, Procles, el tirano de Epidauro, entre otros muchos a los que suprimió de un modo cruel e ilegítimo, a Timarco, que había venido a él de Atenas con dinero, tras haberle acogido y tratado amablemente lo mató y arrojó su cuerpo al mar metido en un saco; y esto lo llevó a cabo por medio de Cleandro de Egina, sin que se enteraran los demás. Más tarde, cuando la situación política de su ciudad se hallaba en desorden, D envió aquí a su hermano Cleótimo en secreto para que consultara al oráculo acerca de su huida y migración. Entonces el dios respondió que concedía a Procles huida y migración allí donde él mandó a su huésped egineta depositar el saco o donde el ciervo tira sus cuernos. El tirano, pues, entendiendo que el dios le mandaba arrojarse al mar o enterrarse (pues los ciervos entie-

---

do, págs. 113 ss.; FONTENROSE, *The Delphic Oracle*, págs. 58 ss.) –de hecho la expedición de Sicilia (405-412 a. C.) resultó un desastre para los atenienses–, jugaba con el doble sentido de la expresión *hesychían ágein*, que normalmente significa «mantenerse en paz» según el mismo Plutarco explica en *Vida de Nicias* 13, 6, donde no obstante hace a la sacerdotisa de Atenea no de la ciudad jonia de Eritras sino de la lidia Clazómenas (cf. nota anterior).

106 De los tres hijos de Dinómenes aludidos por el oráculo (n.º 484 PARKE-WORMELL) Gelón arrebató el trono a los hijos del tirano Hipócrates de Gela (muerto en el 491 a. C.) y posteriormente conquistó también Siracusa, a donde trasladó la corte; tras repetidas victorias sobre los invasores cartagineses murió nombrando sucesor a Hierón (478 a. C.), mencionado antes (cf. n. 38), y a partir del 466 a. C. reinó durante un breve tiempo Trasibulo, al que una revuelta obligó a exiliarse en Locros. Dinómenes tuvo además otro hijo que reinó en Gela a la muerte de Gelón, Policelo, autor de la ofrenda de una cuadriga de bronce en Delfos cuyo conductor era el famoso Auriga. Cf. BERVE, *Die Tyrannis bei den Griechen* I, Múnich, 1967, págs. 152 s.

rran y esconden debajo de la tierra sus cuernos cuando se les
caen), aguardó un poco de tiempo y luego, cuando la situación
política se hizo completamente angustiosa, se escapó; pero los
E amigos de Timarco lo cogieron, le dieron muerte y arrojaron su
cadáver al mar [107].

Y, lo que es más importante, las *retras*, por medio de las cuales Licurgo ordenó el gobierno de los lacedemonios, le fueron dadas a éste en prosa [108]. Es más, aunque Heródoto, Filócoro e Istro [109], que son los que más se han esforzado por reunir

---

[107] Según HERÓDOTO, III 52, Procles (ss. VII-VI a. C.) fue expulsado del poder por su yerno Periandro, el tirano de Corinto, sin que tengamos apenas más datos ni sobre aquél ni sobre esta historia oracular ambivalente y moralizante (y un tanto incoherente) no falta de paralelos en otros oráculos ; cf. PARKE-WORMELL, *The Delphic Oracle* I, págs. 122 s.; FONTENROSE, *The Delphic Oracle*, págs. 66 s. ; SCHRÖDER, *comm. ad loc.* La noticia de que los ciervos entierran sus cuernos cuando se les caen es mencionada también por Plutarco en *Quaest. conv.* VII, 2, 1 *(Mor.* 700D) junto con su fuente, Teofrasto.

[108] Se trata de la discutida constitución espartana de la Retra, que el propio Plutarco, en *Vida de Licurgo* 6, presenta como un oráculo *(rhétra* significa «pacto» pero también «declaración solemne») dado al semilegendario reformador, aunque ya Jenofonte, *Constit. Lacedem.* VIII 5, piensa simplemente en una sanción y no dictado por parte de Delfos; cf. A. PÉREZ JIMÉNEZ, *Plutarco. Vidas Paralelas* I, Madrid, 1985, pág. 287, n. 32. Por lo demás, en el mismo pasaje, un poco más adelante, Plutarco cita otra versión, en dísticos elegíacos, supuestamente compuesta por Tirteo (Fr. 1b GENTILI-PRATO = 3 ADRADOS) a partir de un oráculo dado, según él, a los reyes espartanos Polidoro y Teopompo, y según DIODORO SÍCULO, VII 14, 4 y ss., que transmite una versión un poco más amplia (Fr. 14 GENTILI-PRATO de Tirteo), dado al propio Licurgo; cf. FERNÁNDEZ DELGADO, «Das Orakel in der frühgriechischen Poesie», *Würzburg. Jahrbüch. f. d. Altertumswiss.* 17 (1991), 17-39; C. O. PAVESE, «La *Rhetra* di Licurgo in Plutarco, *Lyc.*, 6, 1-8», en I. GALLO, B. SCARDIGLI (ed.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco* (Atti V Conv. Plut.), Nápoles, 1995, págs. 313-342.

[109] Filócoro de Atenas (ss. IV-III) y el esclavo Istro (s. III a. C.), discípulo de Calímaco, son dos historiadores eruditos de los llamados Atidógrafos, el segundo más bien interesado por el aspecto anticuarial; el primero fue además *mántis kaì hieroskópos* y escribió cuatro libros sobre mántica según la *Suda*; cf. JACOBY, *F. Gr. Hist.* III, núms. 328, 334; AMANDRY, *La mantique apollinienne*, págs. 159 s.

las profecías en verso, han registrado numerosos oráculos sin metro. Teopompo, quien se ha preocupado por el oráculo no menos que cualquier otro [110], ha censurado duramente a los que no creían que en aquel tiempo la Pitia profetizase en verso; y cuando quiso demostrar esto ha podido disponer de muy pocos oráculos, como si la mayoría incluso ya entonces fueran dados F en prosa.»

20. Mas algunos todavía ahora surgen en verso, a uno de los cuales también ⟨sus⟩ circunstancias lo han hecho famoso. Existe un santuario de Heracles Misógino en la Fócide, y es preceptivo que el que ejerce el sacerdocio no tenga trato con mujer durante ese año; por ello también generalmente nombran sacerdotes a ancianos [111]. Sólo que algún tiempo atrás un joven no sin cualidades sino ambicioso que estaba enamorado de una jovenzuela, recibió el sacerdocio. Al principio se controlaba a 404A sí mismo y evitaba a la individua; pero en cierta ocasión en que él se hallaba descansando después de beber y bailar, ella se le acercó y lo consiguió. Entonces, asustado y confuso, recurrió al oráculo y preguntó al dios si había algún perdón y absolución para su falta; y obtuvo el siguiente oráculo:

---

[110] Teopompo de Quíos, historiador del s. IV a. C. contemporáneo de Éforo y émulo de Isócrates, del cual hizo suya la visión de la historia como sierva de la política, fue autor además de unas *Helénicas* y unas extensas *Filípicas* conservadas muy fragmentariamente, según ATENEO, XIII 605A, de un tratado sobre *Los tesoros robados a Delfos*; cf. Fr. 182-183 MÜLLER (*F. Hist. Gr.* I, págs. 308 s.); Fr. 247-249 JACOBY (*F. Gr. Hist.* II, B 1, 115).

[111] Si bien la epíclesis *Misogýnes* es una corrección de Xylander por un extraño *misoûn* del texto (que Schröder reproduce simplemente entre cruces), al parecer se sabe de algún otro lugar en que las mujeres estaban excluidas del culto de Heracles (cf. FLACELIÈRE, *Plutarque. Oeuvres Morales* VI, pág. 69, n. 5), al que sin embargo el mito hace amador tanto de mujeres como de mancebos; por otra parte, la noticia de PAUSANIAS, IX 27, 6 de que en la beocia Tespias su sacerdocio estaba encomendado a una virgen, parece apuntar igualmente a un culto de castidad. Cf. J. BAYET, *Les origines de l'Hercule romain*, París, 1926, pág. 448.

Todo lo inevitable lo perdona el dios[112].

Sin embargo, aunque se admitiera que en nuestra época ningún oráculo es pronunciado que no sea en verso, mayor dificultad habría con respecto a los antiguos, que daban sus respuestas
B unas veces ⟨en⟩ verso y otras sin ser en verso. Ni uno ni otro tipo, muchacho, están fuera de lo razonable, a poco que tengamos sobre el dios opiniones rectas y puras y no creamos que él mismo es el que antes componía los versos y ahora susurra los oráculos a la Pitia como si hablara por medio de la máscara de un actor[113].

21. «Ciertamente merece la pena decir algo y preguntarse de nuevo sobre estas cuestiones en términos más amplios, pero

---

[112] El hecho de que Plutarco cite el presente trímetro yámbico como un caso más de verso oracular (n.° 464 PARKE-WORMELL) sin comentarios, puede ser una razón más para pensar que debieron de existir otros oráculos en este metro, cf. *supra* notas 37 y 53, y véase PARKE, «The use of other than hexameter verse in Delphic Oracles», *Hermathena* 65 (1945), 58-66; en contra POMTOW, *Quaest. orac caput selectum.* Sin embargo, el carácter claramente proverbial de esta respuesta hace pensar en la utilización, no exenta de humor, por parte del oráculo, de una sentencia preexistente, como cabe sospechar en otros casos, siendo a veces la historia oracular un mero *aition* para explicar el origen del dicho; cf. WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen* II, pág. 470, n. 1; FONTENROSE, *The Delphic Oracle*, pág. 87, 188; FERNÁNDEZ DELGADO, *Los oráculos y Hesíodo*, págs. 92 ss.

[113] Cf. *supra* 7, 397C y *Def. orac.* 9, 414E, donde la imagen utilizada es la de los ventrílocuos *(eggastrímythoi)*. A juzgar por estos pasajes Plutarco deja exclusivamente en manos de la Pitia la respuesta oracular; sin embargo hay que tener en cuenta que en su época las respuestas eran en prosa, lo cual facilitaba las cosas (cf. 405C), y de otra parte cabe preguntarse cuál pudo haber sido la función, en su tiempo y en el pasado, de los ministros del santuario llamados *prophêtai*, cuya designación coincide con la dada a los intérpretes del dios en *Def. orac.* 9; cf. PARKE, *Cla. Quart.* 34 (1940), 85-89; W. E. MCLEOD, «Oral bards at Delphi?», *Trans. Amer. Philol. Assoc.* 92 (1961), 317-325, y FERNÁNDEZ DELGADO, «Poesía oral mántica en los oráculos de Delfos», en J. L. MELENA (ed.), *Symbolae L. Mitxelena oblatae*, Vitoria, 1985, págs. 153-166.

por ahora recordemos brevemente lo que hemos aprendido, cómo el cuerpo se sirve de numerosos instrumentos y el alma del cuerpo en sí y de las partes del cuerpo [114]; mas el alma resulta ser un instrumento de la divinidad, y la virtud de un instrumento consiste en adecuarse lo más fielmente posible a aquello que lo utiliza con la fuerza que le es natural, y producir la acción C
del pensamiento mismo tal como en él aparece, pero mostrarlo no puro, impasible e irreprochable cual se hallaba en su creador, sino mezclado ⟨en elevada proporción con lo ajeno⟩; pues él por sí solo es invisible para nosotros, pero al manifestarse en otro y a través de otro se llena de su naturaleza. Paso por alto la cera, el oro, la plata, el bronce y todas las demás clases de sustancia moldeable, las cuales reciben la forma única de la similitud que es modelada, pero unas sustancias añaden por sí mismas una diferencia y otras otra al objeto imitado; como las innumerables representaciones ilusorias de imágenes y formas en espejos, ya sean planos, cóncavos o convexos, a partir de una sola figura; también son, en efecto ⟨*** [115] y al sol⟩ no hay D
nada que se parezca más en ⟨la⟩ forma ni que sea de naturaleza más dócil para utilizar como instrumento que la luna; mas, aunque recibe del sol su brillo y ardor, no nos lo devuelve igual a nosotros, sino que una vez mezclado con ella cambia de color y adquiere una fuerza diferente; también el calor se ha ido por completo y la luz ha quedado debilitada. Supongo que también tú conoces aquello que se dice en Heráclito [116], que 'el soberano del cual es propiedad el oráculo de Delfos ni dice ni calla sino que señala'. A esas acertadas afirmaciones añade y piensa que el dios de aquí se sirve de la Pitia para la audición del mismo E
modo que el sol se sirve de la luna para la visión; muestra y re-

[114] El mismo tópico se encuentra en *Sept. sap. conv.* 21 (*Mor.* 163E).

[115] Los códices presentan aquí una laguna de unas dieciocho o veinte letras.

[116] HERÁCLITO, Fr. 22 B 93 DIELS-KRANZ (= 14 (a) MARCOVICH = 37 GARCÍA CALVO).

vela, en efecto, sus propios pensamientos, pero los muestra mezclados a través de un cuerpo mortal y de un alma ⟨humana⟩, que no es capaz de mantenerse en calma ni ofrecerse inmóvil y estática por sí misma a aquello que la mueve, sino que, como en medio de un temblor, se agita presa y envuelta en las emociones y pasiones que hay en su interior.

Del mismo modo, pues, que los torbellinos no son firmemente dueños de los cuerpos que son arrastrados juntamente alrededor, sino que, al ser por una parte transportados en círculo
F por la fuerza, y por otra hundidos hacia abajo por naturaleza, por obra de ambos factores surge un movimiento rotatorio desordenado y errático, así la llamada inspiración parece ser una mezcla de dos movimientos, experimentando el alma al mismo tiempo un movimiento que le llega de fuera y otro por naturaleza. Donde, en efecto, no es posible servirse de cuerpos inanimados y estables en sí mismos, forzándolos más allá de lo que les es propio por naturaleza, ni hacer que un cilindro se mueva en el sentido de una esfera, ⟨un cono⟩ en el sentido de un cubo, una lira con sonido de flauta o una trompeta con sonido de cítara, sino que el utilizar cada cosa con arte, no es al parecer sino según le corresponde por naturaleza ¿seguro que a lo animado, dotado de movimiento propio y que participa de iniciativa y razón se le podría manejar de otro modo que de acuerdo con la condición, capacidad o naturaleza que existe en él precisamen-
405A te, moviendo a la música a una mente sin instinto musical, a las letras al iletrado o a la elocuencia al no versado ni ejercitado en discursos? No es posible que alguien lo afirme.»

22. «En mi favor atestigua también Homero, que si bien establece que ninguna acción, por decirlo así, se lleva a cabo por una causa 'sin la intervención de un dios' [117], sin embargo no representa al dios sirviéndose de todos para todas las cosas,

---

[117] Cf. HOM., *Od.* II 372, XV 531. De los editores recientes de *Pyth. or.* solamente Schröder cree que no se trata de una cita homérica.

sino de cada uno según el arte o la facultad que posee. ¿O no ves», dijo, «mi querido Diogeniano, cómo Atenea, cuando quiere persuadir a los aqueos, apela a Ulises, cuando quiere violar los juramentos busca a Pándaro, cuando quiere poner en fuga a los troyanos se dirige a Diomedes?[118]. Porque éste es B
fornido y belicoso, el otro hábil arquero e insensato, el otro de palabra fácil y sagaz. No tenía Homero, en efecto, la misma idea que..., si es que fue... el que compuso

con la voluntad de un dios, incluso sobre una estera navega-
[rías[119],

sino que reconocía que unas facultades y naturalezas han nacido para unas cosas y otras para otras, cada una de las cuales se mueve de manera diferente, aunque sea uno solo lo que las mueve a todas. Del mismo modo, pues, que aquello que pone en movimiento no puede mover a lo pedestre de manera que vuele ni a lo que zarabatea de manera que hable con claridad ni a lo de voz débil de manera que la tenga sonora (sino que por esta razón, creo, a Bato, que había venido aquí por su voz, lo envió como colonizador a Libia, porque era ciertamente tartamudo y de voz débil, pero con dotes de rey, hombre de estado C
y prudente)[120], así es imposible que hable en forma poética el

---

[118] Cf. HOM., *Il.* II 172 ss., IV 86 ss., V 123 ss. y 711 ss., respectivamente.

[119] Puesto que se trata de un trímetro yámbico, más que en Píndaro (que es corrección de Stephanus acogida por Flacelière, Babbitt, Cilento y Valgiglio por un desconocido *Pándaros* de los mss.) se ha pensado sobre todo en EURÍPIDES, Fr. 397 NAUCK², perteneciente al *Tiestes*, como autor de este verso que por lo demás devino proverbial, cf. ARISTÓFANES, *Paz* 699; LUCIANO, *Hermót.* 28 y *Corp. Paroem. Gr.*, ed. LEUTSCH-SCHNEIDEWIN, 173, 69.

[120] El oráculo (n.º 39 PARKE-WORMELL) dado a Bato de Tera, fundador de Cirene y primer rey de su dinastía a finales del s. VII a. C., es citado por HERÓDOTO, IV 155, 3 y aludido por PÍNDARO, *Pítica* IV 3-8 y *Pítica* V, y más tarde es recogido en forma más amplia por DIODORO DE SICILIA, VIII 29 (n.º 71 PARKE-WORMELL); cf. PARKE-WORMELL, *The Delphic Oracle* I, págs. 73 ss.; S. F. CHAMOUX, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, París, 1953, págs. 69 ss.,

iletrado que nunca ha escuchado versos. Lo mismo que la que actualmente sirve al dios es hija legítima y honorable como el que más aquí y ha llevado una vida completamente ordenada, pero, criada en una casa de campesinos pobres, desciende a la sede oracular[121] sin llevar consigo nada ni de arte ni de ninguna otra experiencia o habilidad, sino que, lo mismo que Jenofonte cree que la doncella debe ir a casa del varón habiendo visto lo menos posible y oído lo menos posible[122], así de inexperta e ignorante prácticamente de todo, y virgen en verdad de alma está
D junto al dios. Sin embargo nosotros creemos que el dios se sirve del canto de garzas, reyezuelos y cuervos para sus indicaciones[123] y no pretendemos que, en la medida en que son mensajeros y heraldos de los dioses, expresen cada cosa racional y claramente, y en cambio la voz y el habla de la Pitia pretendemos que la ofrezca como ⟨la de una heroína trágica⟩ desde la escena, no desazonada ni simple sino expresándose en verso y con majestuosidad, entonación, lenguaje metafórico y con acompañamiento de flauta.»

23. «¿Qué diremos, entonces, de las antiguas? No una sola afirmación sino más de una, creo yo. Efectivamente, en primer lugar, como queda dicho[124], también ellas expresaban la mayor

---

92 ss. Sobre su dudosa autenticidad cf. CRAHAY, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, págs. 110 ss.; DEFRADAS, *Les thèmes de la propagande delphique*, págs. 245 ss.; FONTENROSE, *The Delphic Oracle*, págs. 120 ss.

[121] La expresión *káteisin eis tò chrēstḗrion* sugiere que la sede oracular se hallaba en algún lugar subterráneo, cosa que puede ser corroborada por la fórmula empleada en algunas respuestas: *emòn dómon eskatabaínei*, or. 8, 1 PARKE-WORMELL, y tal vez por los propios datos arqueológicos, cf. F. COURBY, *Fouilles de Delphes* ,II, París, 1927, págs. 64 s.; nota 47 a *Def. orac.* Sin embargo la cuestión es muy discutida, cf. SCHRÖDER, *Plutarchs Schrift Pyth. or.*, págs. 142 ss.

[122] JENOFONTE, *Económico* VII 5.

[123] Sobre el cuervo como animal consagrado a Apolo y sobre la ornitomancia cf. *supra* 12, 400A y n. 67.

[124] *Supra* 19, 403A-F.

parte de sus respuestas en prosa, y en segundo lugar también aquel tiempo produjo temperamentos y naturalezas personales dotadas de una cierta propensión y tendencia a la poesía, a las E cuales inmediatamente les sobrevenían ansias, impulsos y actitudes creadoras de una disposición del alma que requería una escasa iniciativa externa y encauzamiento de la capacidad imaginativa [125], de modo que no sólo, como dice Filino, astrónomos y filósofos se dejaban arrastrar de inmediato a lo que les es propio [126], sino que cuando se encontraban en medio de abundante vino y pasión ⟨y⟩ se había infiltrado alguna pena o sobrevenido de repente una alegría, se producía un deslizamiento hacia la 'cantora... expresión' [127] y se llenaban los banquetes de versos y

[125] Si, como hemos insinuado en algunas de las notas al cap. 19 (notas 104 y 108), el argumento de que «las profetisas antiguas se expresaban mayoritariamente en prosa» no es tan fácil de probar como quiere Plutarco dada la dificultad de distinguir entre paráfrasis en prosa y cita textual de un oráculo en el caso de los autores que los transmiten, mucho más difícil de sostener es este otro punto sobre la naturaleza más poética de los temperamentos de antaño. El problema que se plantea es cómo la Pitia, que, según el propio Plutarco reconoce, era una muchacha del pueblo completamente ignorante (si bien ESQUILO, *Eumén.* 38, la describe como una vieja), pudo haber compuesto los versos oraculares, los cuales, con las deficiencias que puedan tener en algunos casos, se sirven de la lengua literaria y el tipo de composición formularia habitual en el epos matizada por los típicos procedimientos oraculares de la perífrasis, la metáfora, la ambivalencia, el juego de palabras y demás. Una solución que sin embargo tampoco se hace evidente de suyo, sería poner en relación a los servidores del templo llamados *prophetaî*, cuya misión no se explica, con la presencia en épocas anteriores de unos verdaderos rapsodos, autores de las respuestas; cf. *infra* 25, 407B y *supra* n. 113.

[126] Cf. *supra* c. 18 (402E-403A).

[127] La supuesta cita, parcialmente mutilada por una laguna de unas ocho letras en los mss. y para la cual Paton, seguido por Flacelière y por Valgiglio, propuso ⟨*oaristýs*⟩ y Babbitt *poiētḗn*, es negada como tal y completada con *kaì émmetron* por S. T. TEODORSSON, «Plutarch, *De Pyth. or.* 405E-F», *Eranos* 86 (1988), 141-144, seguido por SCHRÖDER, *comm. ad loc.*, a partir de *Quaest. conv.* I, 5, 1-2 *(Mor.* 622D-623A) y antes TEOFRASRO, Fr. 90 WIMMER.

cantos [128] y los libros de escritos amorosos. Y cuando Eurípides dijo que

F *Amor enseña al poeta, aunque carezca de inspiración anterior-*
[mente [129],

lo que quiso decir fue no que el amor infunde el talento poético y musical, sino que pone en movimiento y reaviva el que estaba ya allí olvidado y ocioso. O ¿hemos de decir, querido huésped, que actualmente nadie está enamorado, sino que el amor ha desaparecido, porque nadie con versos y cantos

velozmente dispara con su arco melodiosos himnos a jóvenes
[amados,

406A como dijo Píndaro? [130]. Realmente es absurdo; pues todavía muchos amores dan vueltas junto al hombre, ⟨pero⟩, al juntarse con almas que no son por naturaleza aptas ni bien dispuestas para la poesía, no se acompañan de flautas ni de liras, aunque son no menos locuaces y ardientes que los antiguos; además tampoco es lícito ni honroso decir que carecía de amor la Academia y el coro de Sócrates y Platón, cuyos tratados amorosos es posible leer, aunque no hayan dejado poemas [131]. Y ¿en qué

[128] El *sympósion*, propiamente la segunda parte del banquete, dedicada a la bebida, fue el máximo órgano de difusión de la poesía griega en la época arcaica, y en particular de un género a mitad de camino entre lo popular y lo culto que era el escolio *(skólion)*, gran parte de cuya temática era amorosa; cf. M. Vetta, *Poesia e simposio nella Grecia antica. Guida storica e critica*, Roma, 1983; O. Murray (ed.), *Sympotica*, Oxford, 1984.

[129] Eurípid., Fr. 663 Nauck², perteneciente a la *Estenebea*. La cita, que rebasa el marco del trímetro yámbico, se repite con ligero cambio en *Quaest. conv.* I 5 *(Mor.* 622C) y *Amat.* 17 *(Mor.* 762B).

[130] Pínd., *Ístm.* II 3; cf. *supra* c. 18 (403A y n. 103.

[131] Tratados platónicos sobre el amor son el *Fedro* o el *Banquete*; pero a Platón se le atribuyen también epigramas elegíacos amorosos, cf. J. M. Edmons, *Elegy and Iambus* II, Londres, 1931, págs. 2-11; y al propio Sócrates le son atribuidos poemas por la *Suda*, Platón, *Fedón* 60c-61b; Dióg. Laerc., II 42 y Ateneo, 628E-F; cf. West, *Iambi et Elegi Gr.* II, págs. 118 s.

difiere del que dice que inspirada por el amor solamente lo ha sido Safo entre las mujeres, ⟨el que afirma⟩ que dotada de capacidad mántica ⟨solamente⟩ lo ha sido la Sibila y Aristonica [132] y aquellas que pronunciaron oráculos en verso? 'El vino, en efecto', como decía Queremón, 'se mezcla con el carácter de los que beben' [133], y la inspiración mántica, como la amorosa, se sirve de la capacidad subyacente y mueve a cada uno de los que la han recibido según su naturaleza». B

24. «No obstante, si observamos también la acción del dios y de la providencia veremos que el cambio ha sido para mejor. En efecto, el uso del lenguaje se parece al cambio de la moneda, y también de él es legal lo habitual y familiar, aun cuando adquiere en unas épocas un valor y en otras otro. Hubo un tiempo en que se utilizaban como monedas del lenguaje versos, melodías y cantos, reduciendo a forma poética y musical no sólo toda la historia y la filosofía sino, en una palabra, toda experiencia y asunto que requiriera una expresión más bien solemne. No es sólo que actualmente apenas unos pocos los entiendan mientras que entonces todos escuchaban y disfrutaban con los cantos, '⟨pastores⟩, labradores y pajareros', como dice Píndaro [134], sino que, en virtud de su buena disposición para la C

---

[132] Sobre la Sibila délfica y sus profecías en verso véase *supra* c. 9 (398C-D) y n. 53. Aristonica, o mejor dicho Aristonice, con desinencia jonia, se llamaba la Pitia que, según HERÓDOTO, VII 140-141, dirigió a los atenienses dos célebres oráculos en hexámetros (núms. 94, 95 PARKE-WORMELL) en relación con la batalla de Salamina (480 a. C.). Ambos son considerados no auténticos por CRAHAY, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, págs. 295 ss.; cf. recientemente PÉREZ JIMÉNEZ, «Religión y política en Grecia: Temístocles y el oráculo de Delfos», *Minerva* 6 (1992), 61-82, con bibliografía.

[133] QUEREMÓN (autor trágico de mediados del s. IV a. C.), Fr. 16 SNELL-KANNICHT (= 16 NAUCK²). Cf. *Def. orac.* 50 (*Mor.* 437D-E) y *Quaest. conv.* I 4 (*Mor.* 620E) sobre la misma idea.

[134] PÍND., *Ístm.* I 48; sólo que Píndaro expresa los términos en dativo singular, no en nominativo como aquí, y en un contexto diferente. La misma cita figura más ampliamente en *Tranq. an.* 13 (*Mor.* 473A).

expresión poética, la mayoría, por medio de la lira y el canto, amonestaban, se expresaban con libertad, exhortaban, referían relatos y proverbios y aun componían himnos, plegarias, peanes a los dioses en verso y con música [135], unos por aptitud na-
D tural, otros por hábito. Ni el dios, pues, escatimaba a la mántica ornato y gracia ni rechazaba de aquí ⟨la⟩ estimada musa del trípode, sino que más bien la atraía despertando ⟨y⟩ acogiendo con agrado las naturalezas poéticamente dotadas, y él mismo proporcionaba visiones y contribuía a fomentar lo imponente y elocuente como apropiado y admirable. Mas cuando, al experimentar la vida un cambio al mismo tiempo que las circunstancias y la naturaleza de los hombres, el uso fue rechazando lo superfluo y suprimió los dorados moños, despojó de blandas túnicas y sin duda también recortó las cabelleras más imponentes y descalzó del coturno, adquiriendo los hombres la no despreciable costumbre de rivalizar con la extravagancia adornán-
E dose con modestia y de tomar como ornato lo simple y sencillo más que lo impresionante y refinado [136], del mismo modo,

[135] Piénsese en autores como Hesíodo, Arquíloco, Solón o Teognis. Con anterioridad a los llamados *Himnos Homéricos*, de carácter abiertamente literario, y de los compuestos por autores consagrados de la lírica coral, cierta tradición, conocida por PAUSANIAS, IX 27, 2, hace de los semilegendarios Olén, Panfo, Orfeo y Museo autores de himnos, y un himno de las mujeres eleas a Dioniso, transmitido por el propio PLUTARCO, *Aet. Gr.* 36 (*Mor.* 299A-B), se conserva entre los restos de la poesía popular griega, *Carm. pop.* 25 PAGE (871 *Poet. Mel. Gr.)*, cf. F. PORDOMINGO, «Las citas de *Carmina popularia* en Plutarco», en G. D'IPPOLITO-I. GALLO (ed.), *Strutture formali dei 'Moralia"*..., págs. 213-224. Sobre el peán, canto normalmente de súplica o de acción de gracias cuyo nombre deriva del estribillo *ié Paián* que lo acompaña, cultivado al menos ya desde Homero y por autores conocidos como Alcmán, Simónides, Baquílides y Píndaro, y dirigido habitualmente a Apolo pero también a otras divinidades como el propio Dioniso, cf. *E ap. Delph.* 9 (*Mor.* 389B) y n. 59.

[136] Plutarco se está haciendo sin duda eco de TUCÍDIDES, I 6, 3, un pasaje de la llamada «Arqueología» que se refiere al «moño adornado con doradas cigarras» y a las «túnicas de lino» de los atenienses y jonios de antes de las guerras médicas, así como de TUCÍDIDES, II 40, 1, en que Pericles, en el elogio que hace de Atenas en su discurso en honor de los muertos durante el primer año de

transformándose y desnudándose el lenguaje al mismo tiempo, descendió la historia de los versos como de un carruaje [137], y por medio de lo pedestre se distinguió completamente lo verdadero de lo fabuloso; la filosofía, abrazando lo claro y didáctico antes que lo asombroso, fue haciendo su búsqueda por medio de la prosa, y a la Pitia el dios la hizo cesar de llamar 'encendedores de fuego' a sus conciudadanos, 'devoradores de serpientes' a los espartanos, 'montaraces' a los hombres y 'bebedores

---

la guerra del Peloponeso, entre otras cosas se jacta de que «cultivamos la belleza con sencillez»; cf. A. CORLU, *Plutarque. Le démon de Socrate*, París, 1970, págs. 94 y 190, n. 69. El coturno, que al parecer Esquilo adoptó para su uso en la escena trágica, fue introducido desde Lidia en la misma época que la túnica *(chitón)* jonia, cf. CH. PICARD, *La vie privée dans la Grèce classique*, París, 1930, págs. 67 s. Sin embargo, ARISTÓFANES, *Caballeros* 580 y *Nubes* 14, todavía critica a los jóvenes atenienses que llevaban el pelo largo para distinguirse de los demás.

El afán de originalidad frente al modelo tucidideo produce, como vemos, expresiones no menos rotundas y sonoras y se prolonga en dos parejas de adjetivos contrapuestas que, por pertenecer, al menos la primera de ellas (*tò aphelès kaì litón* «lo simple y sencillo»), al lenguaje de la crítica literaria por lo menos ya desde Dionisio de Halicarnaso, hace que el párrafo, en principio referido al cambio de las circunstancias de vida en general, pueda ser entendido al mismo tiempo como una alegoría del estilo literario, de acuerdo con una utilización metafórica del lenguaje típica de Plutarco; cf. FERNÁNDEZ DELGADO, *Estud. Clás.* 102 (1992).

137 La imagen de la prosa *(pezòs lógos)* descendiendo del carro de la poesía, el *díphron Moisân* que designa PÍNDARO, *Olímp.* IX 81, aparece anteriormente en la introducción a la *Geografía* de ESTRABÓN (s. I a . C.-s. I d. C.) (así como en la *Musa pedestris* de HORACIO) entre otros lugares; cf. E. NORDEN, *Die antike Kuntsprosa*, 2.ª ed., Leipzig-Berlín, 1909 (= *La prosa d'arte antica*, trad. B. HEINEMANN CAMPANA, Roma-Salerno, 1986), págs. 32 s. Posiblemente ha sido tomada de alguna fuente estoica, acaso Posidonio, quien, en un pasaje de su *Geografía*, expone una teoría de la evolución de la forma de expresión literaria similar a la de Plutarco; cf. R. KASSEL, *Dichtkunst und Versifikation bei den Griechen (Vorträge Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften* G 250), Opladen, 1981, espec. págs. 15 ss.; SCHRÖDER, *Plutarchs Schrift Pyth. or.*, págs. 53 s.

de los montes' a los ríos[138]; y despojando a los oráculos del
F verso épico, de términos raros, de circunloquios y de oscuridad, permitió que hablaran a los consultantes del mismo modo que las leyes hablan a las ciudades, que los reyes tratan con los pueblos y que los discípulos escuchan a los maestros, adaptándolos a lo comprensible y verosímil».

25. «Es preciso saber bien que el dios, como dice Sófocles, es

para los sabios constante enigmatizador de oráculos,
para los torpes maestro simple y de pocas palabras[139];

407A mas, junto con la claridad, también la credibilidad se invirtió, cambiando con las demás circunstancias, de tal modo que antiguamente, atribuyendo lo no habitual y común sino simplemente sesgado y perifrástico a sugerencia de la divinidad, la mayoría se asombraban y lo respetaban; pero más tarde, apreciando el conocer cada cosa clara y fácilmente y sin ampulosi-

---

[138] El contexto plutarqueo sugiere que tales designaciones oraculares (or. 582-586 PARKE-WORMELL), de las cuales tres *(pyrikáoi, ophiobóroi y orempótai)* son *hápax* compuestos de rección verbal y una, *oreânes* «montaraces», recuerda formaciones como *Akarnânes,*aunque su etimología no es clara (cf. CHANTRAINE, *Dictionnaire éthymologique...*, s. v.; Ch. A. LOBECK, *Aglaophamus*, Königsberg, 1829, págs. 845 s.), no son meros epítetos sino apelativos metafóricos de tipo descriptivo y pintoresco, con paralelos en los oráculos, en otras manifestaciones literarias griegas de influencia popular, como los *Trabajos y Días* de Hesíodo, y también en la antigua literatura germánica, cuyos estudiosos les dan el nombre de *Kenningar*; cf. FERNÁNDEZ DELGADO, *Los oráculos y Hesíodo*, págs. 102 ss.; I. WAERN, *The Kenning in Pre-Christian Greek Poetry*, Upsala, 1951. En relación con el apelativo *ophiobóroi* «devoradores de serpientes», PORFIRIO, *Sobre la abstinencia* I 25, refiere que, cuando el regreso de los Heraclidas, las tropas que invadieron Esparta bajo el mando de Eurístenes y Procles, los míticos fundadores de la doble realeza espartana, a falta de otra cosa comían serpientes que la tierra hizo surgir.

[139] SÓFOCLES, Fr. 771 RADT (= 704 NAUCK); dos trímetros yámbicos de una tragedia perdida y de no fácil interpretación, cf. SCHRÖDER, *comm. ad loc.*

dad ni afectación, no sólo acusaban a la poesía que rodea a los oráculos de que se oponía a la comprensión ante la verdad, mezclando vaguedad y sombra a la exposición, sino que ya también a las metáforas, enigmas y ambigüedades los miraban con recelo como a escondrijos y subterfugios en los que meter- B
se y ampararse el que daba un traspié en el ejercicio de la adivinación. Y a muchos se les podía oír decir que ciertos hombres con dotes poéticas estaban asentados junto al oráculo recibiendo y recogiendo las palabras, los cuales envolvían a los oráculos en versos, metros y ritmos a modo de receptáculos improvisadamente [140]. Cuánta responsabilidad ⟨en⟩ los oráculos tuvieron los famosos Onomácritos, Pródicos y Cinetones, en el sentido de que les añadieron teatralidad y ampulosidad sin que las necesitaran para nada, omito referirlo y no presto oído a las calumnias [141]. Pero lo que de más mala reputación llenó a la C

[140] Suponiendo que las personas que llevaban a cabo esta labor de versificación de las respuestas oraculares sean distintas de las referidas en el párrafo siguiente, estos *poietikoì ándres* instalados en el santuario, de los que «muchos» hablaban, pueden haber sido los rapsodos cuya intervención parece exigir el carácter de las respuestas; cf. *supra* 23, 405E, n. 125 y ESTRABÓN, IX 3, 5. Funcionarios similares parece haber habido en el oráculo de Claros y quizá también en Dídima, cf. PARKE, *Class. Quart.* 34 (1940), 85-89; *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres, 1985, págs. 220 ss.; FONTENROSE, *Didyma*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1988, págs. 43, 78 ss.

[141] Además de los centros oraculares existían los compiladores y forjadores particulares de oráculos, llamados *chrēsmológoi*. Uno de los más conocidos es Onomácrito, poeta órfico que vivió en la corte ateniense de los Pisistrátidas (finales del s. VI a. C.). Exiliado por éstos instó a Jerjes a atacar Grecia recitándole los oráculos que le eran favorables (HERÓD., VII 6), y a él se atribuye la sistematización de los oráculos del legendario Museo, así como la intervención en la redacción de los poemas homéricos; cf. KERN, *Orph. Fr.*, núms. 182-195; FLACELIÈRE, *Devins et oracles grecs*, págs. 87 ss.; *Der kleine Pauly*, s. v.; P. A. ROTH, *Mantis. The Nature, Function and Status of a Greek Prophetic Type*, Diss. Bryn Mawr College, 1982, págs. 288-292. Más difíciles de documentar son Pródico (de Samos o de Focea) y Cinetón (¿de Esparta?), éste al parecer un homérida tardío, cf. *RE* XXIII 1 (1957), s. v. Ambos nombres, por lo demás, son sólo conjeturas para un texto alterado en este punto y también sin duda al

forma poética fue esa tropa charlatana y feriante que realiza sus bufonadas junto a los santuarios de la Diosa Madre y de Serapis y va de acá para allá recitando oráculos, unas veces espontáneamente y otras tomándolos a sorteo de ciertos escritos, a los esclavos y a las mujerucas, quienes se dejan seducir especialmente por los versos y la poesía de las palabras [142]; de ahí precisamente que la forma poética, que parecía ponerse por igual al servicio de pícaros, embaucadores y falsos adivinos, haya sido apartada de la verdad y del trípode».

26. «Es más, no me extrañaría que a veces los antiguos tuvieran necesidad de una cierta doblez, rodeo y vaguedad. Pues
D por Zeus que no descendía fulano a consultar sobre la compra de un esclavo ni zutano sobre un negocio [143], sino que ciudades muy poderosas, reyes y tiranos de sentimientos en absoluto mesurados recurrían al dios por problemas ⟨políticos⟩, a los cuales no interesaba a quienes estaban al cuidado del oráculo disgus-

---

final del párrafo, para cuya traducción hemos adoptado la propuesta de Wyttenbach, aceptada por Flacelière, aunque no del todo satisfactoria, cf. SCHRÖDER, *comm. ad loc.*

[142] En época de Plutarco, y en contra de la actitud personal del sacerdote de Apolo (cf. FLACELIÈRE, *Plutarque. Oeuvres Morales* VI, págs. 47 s.), los cultos orientales proliferaban en las diversas provincias del imperio. A Cibele, la Gran Madre, una diosa frigia de la tierra identificada por los griegos con la madre de los dioses Rea, se le tributaba un culto orgiástico que penetró en Grecia ya desde las guerras médicas. Serapis era un trasunto del Osiris egipcio que en el Egipto helenístico fue implantado como divinidad oficial también para los griegos y que a lo largo de la época imperial gozó de un gran favor entre las clases populares; infundía sueños oraculares que eran descifrados por *oneirocrítai;* cf. W. HORNBOSTEL, *Sarapis*, Leiden, 1973, págs. 232 s. Uno de los procedimientos oraculares utilizado por los mencionado charlatanes —sobre *tò agyrtikón* cf. *E ap. Delph.* 4 *(Mor.* 386A-B), *Vida de Mario* 17, 10; *Aet. Gr.* 54 *(Mor.* 303C); DIÓN PRUS., I 53 ss.; PLATÓN, *Repúbl.* II 364b-c)— alude a la cleromancia o forma de adivinación basada en la selección al azar de palabras o letras escritas en ciertos guijarros *(klêros)*; cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination,* I, págs. 188-197; SCHRÖDER, *comm. ad loc.*

[143] Cf. *infra* 28, 408C.

tar e incitar a la enemistad escuchando muchas cosas no deseadas. Pues no obedece el dios a Eurípides, que dice como ordenándolo por ley:

Solamente Febo debería
cantar en son profético para los hombres[144],

sino que, al usar de servidores e intérpretes mortales, a los cuales conviene cuidar y velar de modo que no perezcan a manos de hombres malvados por servir a un dios[145], sin ánimo de E
ocultar la verdad, sino desviando su manifestación al recibir en su forma poética, lo mismo que un rayo de luz, muchas inflexiones y bifurcarse en muchas direcciones, le quitaba su opacidad y dureza. Había, naturalmente, cosas que ⟨convenía que⟩ los tiranos desconocieran y de las que los enemigos no se dieran cuenta antes. A éstas, pues, las rodeó de insinuaciones e incertidumbres, que, al tiempo que ocultaban a los otros la explicación, a ellos mismos no se les escapaban ni engañaban a los que la reclamaban y estaban atentos. De ahí que sea sumamente necio aquel que, una vez que las circunstancias se han hecho diferentes, si el dios cree que ya no debe ayudarnos del mismo modo sino de otro, se queja y lo denuncia». F

27. «Más aún, ningún aspecto derivado de la forma poética es más útil para el lenguaje que el hecho de que las declaraciones vinculadas y enlazadas con versos se recuerdan y dominan mejor. Ciertamente los hombres de entonces tenían que poseer una poderosa memoria; pues se indicaban muchas cosas, señales de lugares, momentos propicios para actividades, santuarios de dioses ultramarinos y tumbas de héroes secretas

---

[144] EURÍPIDES, *Fenicias*, 958-59.

[145] En *E ap. Delph.* 6, 386E-F, PLUTARCO da una explicación distinta de la ambigüedad oracular, como un motivo para fomentar el estudio de la dialéctica, necesaria para entender su pensamiento.

⟨y⟩ difíciles de descubrir cuando se parte lejos de la Hélade. Sa-
408A béis, en efecto, por medio de cuántos indicios... Cretines, Gnesíoco, Falanto[146] y muchos otros caudillos de expediciones tenían que descubrir el asentamiento concedido y conveniente para cada uno; algunos de los cuales también se equivocaban, como Bato. Creyó, efectivamente, que se había extraviado al no encontrar el lugar al que había sido enviado; y vino por segunda vez dando voces. Entonces el dios dictó:

si Libia criadora de rebaños tú mejor que yo conoces,
tú que no has ido que yo que he ido, harto me admiro de tu sa-
[biduría[147],

[146] El pasaje parece corrupto y los cuatro nombres son conjeturales. El más seguro parece el de Falanto, que es el nombre del fundador mítico de Tarento y cuyos oráculos correspondientes son referidos por PAUSANIAS, X 10, 6; DIODORO, VIII 21, 3; DIONIS. HALICARN., *Ant. Rom.* XIX 1, 2 (núms. 525, 46, 47 PARKE-WORMELL). Cretines parece ser que se llamaba uno de los fundadores de la ciudad de Sinope, en la costa sur del Mar Negro (Fr. 994 DILLER, *Geogr. gr. min.* I 232, del PSEUDO-ESCIMNO). Gnesíoco de Mégara colaboró con los beocios en la conquista del país de los Mariandinos, en el Mar Negro, según un escolio a APOLONIO ROD., II 351, y en unión de aquéllos fundó Heraclea Póntica (cf. or. 401, 402 PARKE-WORMELL). Teucro, nombre propuesto por Sieveking, era el hijo de Telamón y hermanastro de Áyax, el cual fundó una ciudad de nombre Salamina. Cf. SCHRÖDER, *comm. ad loc.* Sobre los oráculos de colonización cf. CRAHAY, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, págs. 110 ss.; DEFRADAS, *Les thèmes de la propagande delphique*, págs. 233 ss.; FONTENROSE, *The Delphic Oracle*, págs. 137 ss.

[147] Según cuenta HERÓDOTO, IV 155-57 (cf. PÍND., *Pít.* V; ARISTÓT., Fr. 611, 16 ROSE), Bato, el fundador de Tera ya mencionado (*supra* 22, 405B), enviado por el oráculo a formar una colonia en Libia se estableció en la isla costera de Platea, hasta que, en vista de que la colonia no prosperaba, volvió a consultar el oráculo (or. 41 PARKE-WORMELL); cf. *supra* n. 120; SCHRÖDER, *comm. ad loc.*; y sobre el texto del oráculo cf. FERNÁNDEZ DELGADO, «Plutarco como fuente de los oráculos». Apolo había estado en Libia cuando, según el mito, trasladó allí a la ninfa Cirene, hija del rey de los Lapitas, de la que se enamoró al verla cazando, cf. PÍND., *Pít.* IX 18-69.

y de este modo lo despachó de nuevo. Lisandro, completamente desconocedor también de la colina Orcalides, también llamada Alópeco, del río Hoplites

y de la serpiente hija de la tierra que se arrastra detrás falaz-
[mente,

vencido en combate cayó en aquellos lugares a manos de Neó- B
coro, un hombre de Haliarto portador de un escudo que tenía como emblema una serpiente [148]. Otros muchos casos similares de los antiguos, difíciles de retener y recordar, no es necesario contároslos a vosotros, que los conocéis».

28. «En cuanto al actual estado de cosas, sobre las cuales interrogan al dios, yo personalmente las aprecio y saludo con agrado; pues hay mucha paz y tranquilidad, ha cesado la guerra y no hay migraciones ni luchas civiles ni regímenes tiránicos ni otras enfermedades y desgracias de la Hélade que requieran re-
medios como de muchos fármacos y extraordinarios [149]. Donde C

---

[148] El característico procedimiento oracular de la ambivalencia homonímica basado en este caso (or. 173 PARKE-WORMELL) en un motivo propio del folclore, el del engaño por equivocación (cf. FONTENROSE, *The Delphic Oracle*, págs. 58 ss.; FERNÁNDEZ DELGADO, *Los oráculos y Hesíodo...*, págs. 111 ss., 120 s.), no está presente solamente en la serpiente del escudo, y no de la tierra, del guerrero que dio muerte a Lisandro (en el año 395 a. C. en Haliarto, Beocia), sino también en el nombre del río *Hoplítes* («soldado de infantería») y en cierto modo en el de la colina Alópeco («Raposera»), según el propio PLUTARCO expone más ampliamente, y de manera divergente, en la *Vida de Lisandro* 29, 6-9 (450B-C); cf. SCHRÖDER, *comm. ad loc.*; FERNÁNDEZ DELGADO, «Plutarco como fuente de los oráculos».

[149] Plutarco hace intervenir una imagen medicinal en lo que parece ser un canto a los beneficios de la *pax* de Roma, cuya grandeza sin duda admiraba sin menoscabo del amor por su patria ; cf. FLACELIÈRE, *Ant. Class.* 32 (1963); C. P. JONES, *Plutarch and Rome*, Oxford, 1971, págs. 70, 101, 120 ss.; G. I. D. AALDERS, *Plutarch's Political Thought*, Amsterdam-Oxford-Nueva Yok, 1982, págs. 54 ss.

no hay nada complicado ni secreto ni terrible, sino preguntas sobre asuntos pequeños y corrientes cual proposiciones hipotéticas de escuela sobre «si se ha de contraer matrimonio», «si se ha de embarcar», «si se ha de hacer un préstamo», y los más importantes oráculos de las ciudades se refieren a la cosecha de frutos, la cría de los animales y la salud de las personas [150], envolver ahí en versos, inventar circunloquios e introducir palabras raras en cuestiones que requieren una respuesta simple y concisa es propio de un sofista ambicioso que intenta embellecer un oráculo con vistas a su reputación; pero la Pitia es ya de por sí de carácter noble, y cuando desciende allí y se encuentra al lado del dios, más le preocupa a ella... que la reputación y el que las gentes la alaben o censuren» [151].

29. «Sin duda también nosotros deberíamos ser así; mas lo cierto es que, como angustiados y temerosos de que el lugar pierda una reputación de tres mil años [152] y de que algunos desprecien y dejen de visitar el oráculo como si fuera la clase de un sofista, hacemos su defensa e inventamos causas y razones sobre cosas que ni conocemos ni nos corresponde a nosotros conocer, intentando consolar y convencer al que se queja, en lugar de mandarlo a paseo; pues

más penoso será en primer lugar para él mismo [153]

---

[150] Cf. también *supra* 26, 407D, así como *E ap. Delph.* 5 *(Mor.* 386C), *Def. orac.* 7 (413B) sobre el tipo de consultas oraculares en la época de Plutarco. Las mencionadas preguntas escolares constituyen ejemplos concretos de *thésis*, uno de los *progymnásmata* retórico-educativos de la época helenística e imperial, cf. G. Kennedy, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton, 1983, pág. 65. Cf n. 27 a *E ap. Delph.* 5 y véase Schröder, *comm. ad loc.*

[151] Una laguna de 23 (o bien de 13) letras en los mss. es rellenada con diversas propuestas por los editores.

[152] «Tres mil» *(trischilíon)* (tal vez una cifra convencional) es conjetura de Leonicus por un incomprensible *trichismón* de los mss. Flacelière propone leer «mil».

[153] Ligera adaptación de *Odisea* II 190.

si uno tiene sobre el dios una opinión tal como para aceptar y admirar esos dichos de los sabios que aquí se hallan inscritos, el 'Conócete a tí mismo' y el 'Nada en demasía' [154], en particu- E
lar por su brevedad, por encerrar en escaso volumen un pensamiento bien trabado y férreo, y en cambio acusar a los oráculos porque la mayoría de las veces responden con concisión, llanamente y de manera directa. A dichas sentencias de los sabios les pasa además lo mismo [155] que a las corrientes que han sido comprimidas en un estrecho; pues no tienen transparencia ni ⟨nitidez⟩ de pensamiento, sino que, si examinas lo que ha sido escrito y dicho sobre ellas por aquellos que deseaban saber cómo es cada una, no encontrarás fácilmente otros tratados más largos que éstos. El lenguaje de la Pitia, en cambio, del mismo F
modo que los matemáticos llaman línea recta a la más corta de entre aquellas que tienen los mismos límites, así, sin describir curva ni círculo ni doblez ni ambivalencia sino yendo derecho a la verdad, aunque abocado a inclinarse y tener que responder en relación con su credibilidad, no ha proporcionado hasta ahora ninguna prueba en contra de sí mismo, sino que ha llenado el oráculo de ofrendas y donativos de extranjeros y de griegos, y ⟨lo ha adornado completamente⟩ con hermosos edificios y 409
construcciones de los Anfictiones [156]. Sin duda vosotros mis-

---

[154] Sobre éstas máximas cf. *E ap. Delph.* 2 (385D y n. 17). Ambas máximas, que se hallaban grabadas en el templo de Apolo (cf. PAUSANIAS, X 24, 1), son sin duda las más célebres de cuantas la tradición atribuye a los Siete Sabios, cf. PLATÓN., *Protág.* 343a, así como PLUT., *Sept. sap. conv.* 21 (*Mor.* 163D, 164B), *Garr.* 17 (*Mor.* 511A) y véase DEFRADAS, *Les thèmes de la propagande delphique*, págs. 268 ss.; BÜHLER, *Zur handschriftlichen Überlieferung der Sprüche der Sieben Weisen.*

[155] La lectura *kaì* de los mss. es acogida por todos los editores menos por Sieveking, que introduce la conjetura *kaí <toi>* de Paton.

[156] La liga Anfictiónica pileo-délfica se organizó en torno al templo de Deméter en Antela, cerca de las Termópilas, y posteriormente asumió la custodia y administración del de Apolo en Delfos, cuyos Juegos Píticos también organizaba. Su consejo o *synédrion* se reunía dos veces al año, y con frecuencia se convirtió en un instrumento políticamente importante en manos de estados

mos podéis ver muchas fundaciones nuevas que antes no existían y muchas restauradas que se hallaban arrasadas y destruidas. Así como a los árboles florecientes les crecen otros al lado, también la Pilea[157] comparte el vigor y verdor de Delfos, adquiriendo, gracias a los recursos de aquí, una forma, una belleza y un ornato de templos, cámaras y aguas como no adquirió en los mil años anteriores. Ciertamente, aquellos que habitaban
B junto al Galaxión en Beocia percibieron la presencia del dios en una abundancia y extraordinaria afluencia de leche[158], pues

de todos los ganados salió a borbotones,
como la mejor agua de las fuentes,
leche en abundancia; y ávidos llenaban las tinajas;
ni un odre ni una jarra quedaba de más en las casas,
llenáronse los baldes de madera ⟨y⟩ *todas las tinajas*[159];

pero a nosotros nos ofrece señales más brillantes, rotundas y claras que éstas, creando del anterior abandono y pobreza, co-

poderosos; cf. G. DAUX, «Plutarque, *Moralia* 409A-B et le prétendu faubourg delphique de Pylaia», *Rev. Archéol.* 6. sér. 11 (1938), 3-18; H. SCHAEFER, *RE* XXIII 2, 1959, s. v. *Pylaia*; V. EHRENBERG, *The Greek State*, Oxford, 1960, págs. 108 ss.

157 Santuario de Deméter Pilea en Antela, junto a las Termópilas, en torno al cual se organizó en un principio la Anfictionía pileo-délfica, cf. nota anterior.

158 Para la traducción adoptamos la lectura *theléon* (mss. y Flacelière *théleon)* frente a la conjetura de Wilamowitz adoptada por Sieveking y Schröder *thelân* «de las hembras» (o *thaléon* de Babbitt, adoptada por Cilento y Valgiglio).

159 PÍND., Fr. 104 B SNELL-MAEHLER, de atribución incierta (PAGE, *Poet. Mel. Gr.* 997, lo clasifica como *adespoton)*; cf. WILAMOWITZ, *Hermes* 34 (1899), 223 s., según el cual el templo de Apolo Galaxio, del cual tenemos solamente aquí noticia, estaría situado en las proximidades de Tebas y se identificaría con el Ismenieo (pero cf. BÖLTE, *RE* VII 1, 1910, s. v.). Parece menos dudoso pensar, dados los hábitos de Plutarco al respecto (cf. *supra* n. 82), que el autor está sugiriendo una derivación etimológica del epíteto del dios a partir de esa superabundancia de leche *(gála(x))*; cf. FERNÁNDEZ DELGADO, *Estud. Clás.* 102 (1992), 40 ss.

mo de una sequía, abundancia, brillo y honra. En verdad me felicito a mí mismo por cuanto me mostré bien dispuesto y servicial para este estado de cosas junto con Polícrates y Petreo [160], y felicito al que ha sido el líder de esta política para nosotros y que planea y dispone la mayor parte de ellas... [161], sin embargo C no es posible que un cambio tan importante y tan grande haya tenido lugar en poco tiempo por obra de la diligencia humana si un dios no estuviera presente aquí y prestase su divina sanción al oráculo».

30. «Sin embargo, del mismo modo que en aquel entonces había quienes censuraban la oblicuidad y oscuridad de los oráculos, también ahora hay quienes denuncian su excesiva simplicidad. Es el suyo un sentimiento completamente infantil y estúpido; pues los niños se alegran más de ver y prefieren el arco iris, halos y cometas antes que la luna y el sol, y éstos año- D

---

[160] Es dudoso que Polícrates sea el Polícrates de Sición mencionado en *Quaest. conv.* IV 4 pero nunca en relación con Delfos. De L. Casio Petreo al menos se sabe por algunas inscripciones que era un influyente ciudadano de Delfos que desempeñó el cargo de magistrado de los Anfictiones, cf. ZIEGLER, *Plutarco*, pág. 61; interviene en *Quaest. conv.* V 2 *(Mor.* 674F) como anfitrión de un *sympósion* ofrecido con ocasión de los Juegos Píticos y es designado como *agonothétes*.

[161] Sigue una laguna de unas 25 letras en los códices, donde entre otros autores FLACELIÉRE, «Hadrien et Delphes», *Comptes-Rendus de l'Acad. des Inscr.* 1971, págs.168-85 (espec. pág. 185, n. 3), supone que figuraba el nombre del líder *(kathēgemón)*, que según él sería el emperador Adriano (117-138 d. C.), monarca filoheleno y gran devoto de Apolo Pítico; cf. JONES, *Plutarch and Rome*, pág. 34. Dicha hipótesis es rebatida entre otros por R. H. BARROW, *Plutarch and his Time*, Londres, 1967, pág. 179, n. 4. Por el contrario, R. HIRZEL, *Der Dialog* II, Leipzig, 1895, pág. 205, n. 1, seguido por Wilamowitz, Sieveking y ZIEGLER (*Plutarco*, pág. 36), creía que Plutarco (por boca de Teón) estaría pensando en sí mismo, naturalmente sin nombrarse. SCHRÖDER, *Plutarchs Schrift Pyth. or.*, págs. 15 ss., muestra su desconfianza hacia las distintas propuestas (además de las citadas el propio Apolo o el emperador Domiciano) y piensa más bien en un personaje desconocido.

ran los acertijos, las alegorías ⟨y⟩ las metáforas, que son reflejos de la mántica frente a lo mortal e imaginativo; y si no se informan suficientemente de la causa de la transformación, se van tras condenar al dios, no a nosotros ni a sí mismos, por ser incapaces de acceder por medio de la razón al pensamiento del dios».

LA DESAPARICIÓN DE LOS ORÁCULOS

Título

El tratado *Def. orac.* es no sólo el más largo con mucho de los tres Diálogos Píticos sino quizás el menos pítico de los tres, en el sentido de que no se limita, como los otros dos, a la explicación de instituciones exclusivamente délficas. Es también el más filosófico. Su título se hace eco de una cuestión, la crisis de los oráculos (excluido precisamente el de Delfos), que, planteada muy pronto en la obra, es respondida por extenso en la última y por tanto la más importante parte de ésta. Pero, entre medias, la explicación de la cuestión lleva a exponer la teoría de los démones y ésta a su vez se explaya en la exposición metafísica del número de mundos, cuestiones que reciben no menor atención que aquélla.

No obstante, el santuario pítico es taxativamente definido como el marco idóneo para la discusión de tales cuestiones (412D), que en definitiva buscan la gloria del dios délfico (412E); la exposición de los factores de la adivinación llevada a cabo en la parte final del diálogo se ajusta concretamente al modelo délfico (433C, 437A ss.); y un *leitmotiv* de la obra, recuperado definitivamente en su sección final, es la compaginación de las explicaciones con el cuidado de la providencia divina, que por momentos parece identificarse tácitamente con Apolo.

Datación

Aparte de la dedicatoria a Terencio Prisco, amigo y mecenas del poeta Marcial, quien le dedicó el libro XII de sus epigramas, publica-

do en torno a los años 101-102 [1], el diálogo ofrece un punto de referencia cronológico, que es la localización de la conversación «poco antes de los Juegos Píticos que tuvieron lugar bajo la presidencia de Calístrato», en vida del propio Lamprias, el hermano mayor de Plutarco a la sazón joven *(Def. orac.* 410). Calístrato es el *epimelétes* de los Anfictiones en dichos juegos y es amigo de Plutarco, que lo menciona con frecuencia en *Quaestiones convivales* y en otras partes de *Moralia*. El problema es que la datación de los juegos oscila entre el año 63, defendido por J. Bayet [2], y el 83, propuesto por R. Del Re [3].

Una posible indicación para una cronología relativa de este tratado con respecto a *E ap. Delph.* podría proporcionarla la alusión, realizada en *Def. orac.* 426E, al significado de la consagración de la E en Delfos. La cuestión es suscitada en relación con la importancia del número cinco, la cual constituye una de las explicaciones de la letra en *E ap. Delph.* Puesto que el personaje que la menciona no parece estar al tanto de los argumentos allí esgrimidos en pro del valor de dicho número, podría pensarse que la composición de *Def. orac.* es anterior a la del otro diálogo. Por lo demás, la explicación de *E ap. Delph.* recoge y amplía la mayoría de los argumentos aducidos en *Def. orac.* y añade otros varios.

Por lo que respecta a la relación cronológica de *Def. orac.* con *Pyth. or.*, ya hemos dicho cómo el carácter, calificado por el propio autor de provisional, de la argumentación del primer tratado sobre el tema de la adivinación, frente a su tratamiento decidido y lineal en el segundo, invita a pensar en la posterioridad de éste [4]. Por el contrario, algunos autores ven en la extensión de *Def. orac.* una *summa* de las ideas de Plutarco sobre el tema y sitúan su redacción después de la de los otros dos diálogos píticos [5].

---

[1] K. Ziegler, *Plutarco*, Brescia, 1965, págs. 74 s., 97; C. P. Jones, *Plutarch and Rome*, Oxford, 1971, pág. 60.

[2] J. Bayet, «La mort de la Pythie», *Mél. F. Grat* I, 1946, págs. 68 s.

[3] R. del Re, *Il dialogo sull' estinzione degli oracoli di Plutarco di Cheronea*, Nápoles, 1934, págs. 5 s.

[4] R. Flacelière, «Plutarque et la Pythie», *Rev. Ét. Gr.* 46 (1943), 72-111.

[5] Del Re, *Il dialogo...*, págs. 5 s.; G. Soury, «Plutarque, prêtre de Delphes: l' inspiration prophétique», *Rev. Ét. Gr.* 55 (1942), 52.

Composición

La composición del diálogo tiene algunos rasgos en común con la de los otros dos Diálogos Píticos a la vez, otros en común con la de *E ap. Delph.*, otros en común con la de *Pyth. or.* y otros, los más, propios. Como en los otros dos Diálogos Píticos se trata esencialmente del relato de una conversación que ha tenido lugar anteriormente, en este caso no tan lejana como la de *E ap. Delph.* ni tan próxima como la de *Pyth. or.*

Como en *E ap. Delph.*, el proemio consta de una dedicatoria en forma de misiva, la cual, al igual que en dicho diálogo, comienza por una imagen comparativa de aplicación implícita, allí poética, aquí mítica; allí en relación con la dedicatoria, aquí con la ocasión que da comienzo al diálogo propiamente dicho, que es el encuentro en Delfos del gramático Demetrio y el viajero lacedemonio Cleómbroto, procedentes el uno de Gran Bretaña y el otro de Egipto. La imagen mítica ensalza directamente a Delfos en cuanto *omphalós* de la tierra, lo cual puede ser una manera de establecer una compensación con una temática que, a diferencia de la de los otros dos tratados, enseguida remonta el vuelo de la sede oracular para embarcarse en cuestiones de alta teología mántica y aun de metafísica, tal como en parte hacían prever las inquietudes intelectuales de Cleómbroto señaladas por el autor a través de su hermano Lamprias (*Def. orac.* 400A-B). De la identidad de este último, sin embargo, según un artificio utilizado asimismo en *Fac. lun.*, no nos enteramos hasta llegado el cap. 8, con lo cual hasta ese momento da la impresión de que es el propio autor el que habla.

Como en *Pyth. or.*, antes de entrar en materia la conversación se entretiene en un motivo secundario —allí el colorido de las estatuas de los Navarcos, aquí la progresiva disminución del aceite de la lámpara de Amón—, el cual, si bien en este caso, a diferencia de aquél, no tiene que ver con la sede délfica, una vez más compensa su aparente alejamiento del tema con el hecho de que la discusión puede ser interpretada como una metáfora anticipada y oculta del mismo. El papel que aquí desempeñan los monumentos délficos como escenografía de la conversación, por el contrario, es mucho menor, apenas poco más que el que desempeñan en *E ap. Delph.*, y el escaso recorrido se hace no en dirección al templo de Apolo, como allí, sino de éste hacia la Les-

que de los Cnidios, que es donde se desarrolla la mayor parte de la conversación.

Como en *Pyth. or.*, finalmente, la discusión de un motivo marginal primero da pie para el planteamiento de la cuestión principal, que en este caso es la causa de la crisis de los oráculos. Sin embargo, a diferencia de allí, el tratamiento del problema no es diferido para dar paso a cuestiones sólo contextualmente conexas, sino que éste se va sencillamente complicando y va introduciendo conceptos lo suficientemente discutibles para reclamar su propia explicación. Sólo en este sentido actúa eficazmente el procedimiento, utilizado igualmente en *Pyth. or.*, de la exhortación a retomar el tema principal, la cual aquí se inserta exactamente al principio (cap. 23) y al final (cap. 38) de lo que sin duda podemos calificar como un largo *excursus* sobre el número de mundos.

Dicha cuestión se plantea al hilo de la algo menos extensa exposición de la teoría de los démones (caps. 10-21), la cual a su vez, siguiendo un modelo constructivo como de cajas chinas, surge como la explicación más importante de la cuestión principal. Ésta, por su parte, una vez que ha hallado una vía de solución en la función desempeñada por los démones, invocados por uno de los dos hombres «sagrados» del encuentro inicial, Cleómbroto, se reabre ya dentro de la esfera de lo divino y de la mano de Lamprias —que en este diálogo desempeña el papel del personaje sosias del autor— en el punto concreto de cómo los démones inspiran a los profetas. Su desarrollo, también relativamente extenso (caps. 38-52), incide en la insinuada *gradatio* desde el momento en que una relación primera de causas materiales es combinada con la causa eficiente de la divinidad. Con lo cual, al tiempo que se rinde un homenaje al maestro Platón, se atiende al papel de la providencia, la importancia de cuya idea en este diálogo no dista demasiado de la que ostenta en *Pyth. or*[6].

Personajes

Los personajes que participan en la conversación son los siguientes, por orden de aparición:

---

[6] Cf. D. BABUT, «La composition des *Dialogues pythiques...*», págs. 215-233.

El espartano Cleómbroto, que invierte su fortuna en viajes con el fin de colmar sus ansias de saber, y Demetrio, gramático de Tarso, ambos calificados de «sagrados» y agrupados por su encuentro simbólico en Delfos, procedentes de regiones opuestas de la tierra (con lo cual desempeñan un poco el papel que desempeña el visitante Diogeniano en *Pyth. or.*). Desde el punto de vista de la caracterización psicológica y de su entidad como personajes, sin embargo, una cierta contraposición se establece no tanto entre ellos como sí acaso entre Cleómbroto y Lamprías, que son, el segundo mucho más que el primero, los verdaderos protagonistas del diálogo.

La credulidad de Cleómbroto al dar por buena la explicación apresurada de los sacerdotes de Amón sobre la disminución del aceite de la lámpara (410B) o los relatos de cierto extranjero del Mar Rojo sobre mitos o sobre el número de mundos (421 ss.) no se opone a sus ínfulas eruditas, visibles en estas y otras historias, y fruto de sus frecuentes y exóticos viajes, en los cuales hace acopio de conocimientos para fundamentar sus especulaciones filosóficas y teológicas (410B). Su defensa de la religiosidad tradicional se manifiesta asimismo en su renuencia a aceptar explicaciones materiales de la crisis de los oráculos y en su afán de dejar a salvo la providencia divina apelando al papel desempeñado por los démones, cuya exposición ocupa nada menos que once capítulos (10-21) de la obra. En esta misma línea defiende la doctrina estoica de un solo dios incorruptible y ataca la epicúrea de la infinitud y el azar. Introduce la cuestión del número de mundos (22.) y a partir de ahí cesan sus intervenciones.

A Demetrio acababa de enviarle el emperador a un viaje de reconocimiento por Gran Bretaña, y acaso podría identificarse con un personaje histórico homónimo que dedicó dos placas de bronce, encontradas en York, una a Océano y Tetis y otra a los dioses del pretorio[7]. Sus intervenciones se suceden a lo largo del diálogo y, aunque nunca extensas, permiten entrever su actitud racionalista, puesta ya de manifiesto en su objeción a la explicación dada por Cleómbroto del menor consumo de aceite de la lámpara citada (410C), así como su carácter jovial, según muestra la broma dirigida a Heracleón (412E). A él le es

[7] H. Dessau, «Ein Freund Plutarchs in England», *Hermes* 46 (1911), 156-160.

encomendado el planteamiento de la cuestión principal (5.) y su posterior reclamación cuando la respuesta se había diluido (38.). En el resto de sus intervenciones o bien ilustra o aclara brillantemente otras explicaciones, particularmente en relación con su especialidad de gramático, o bien pregunta.

Por el corte y volumen de sus intervenciones así como por su distribución a lo largo del diálogo, la función desempeñada por Amonio, el filósofo platónico maestro de Plutarco, lejos del protagonismo que ostenta en *E ap. Delph.*, se puede decir que es comparable a la de Demetrio, con la salvedad de que éste incide más en las preguntas mientras que las intervenciones de Amonio responden más al tipo de sabia opinión que se espera de su figura, según se manifiesta por ejemplo en *E ap. Delph.* De hecho, el tenor de sus intervenciones aproxima más su postura a la de Cleómbroto, si a ello añadimos un mayor grado de realismo y de raciocinio. Así, rebate la explicación de aquél a la disminución progresiva del consumo de aceite en el templo de Amón, haciendo ver los graves fenómenos astronómicos que se seguirían, y la sustituye por causas físicas inmediatas. No obstante, no menos empeñado que Cleómbroto en dejar a salvo la providencia divina, aduce como causa de la crisis de los oráculos su abandono por parte de los dioses en respuesta al creciente despoblamiento (8.). Por otra parte apoya a Cleómbroto frente a la objeción epicúrea en contra de los démones (20.) y, una vez que éste deja de intervenir, adopta en cierto modo una actitud de relevo en la defensa de esta doctrina: acerca de la cuestión de la acción de los démones en la adivinación es el primero en dar su opinión sobre su función específica (431C), y, ante la propuesta por parte de Lamprias de la sustitución de aquélla por efluvios de la tierra, opone como objeción el sentido del ritual previo a la consulta (46.). De modo que en cierta medida su personaje puede considerarse un desdoblamiento de las ideas del autor que compensa de ciertos extremismos de las opiniones de Lamprias.

El papel del personaje tras cuya voz principalmente cabe entrever la opinión del autor es encomendado en este diálogo al entonces joven hermano mayor de Plutarco, Lamprias, quien actúa además como narrador y como dedicante, todavía innominado (y sugiriendo por tanto momentáneamente la confusión con el propio autor), de la obra, funciones que en otros diálogos son repartidas entre más de un personaje. De modo que Lamprias, cuya caracterización aquí dista tanto del per-

sonaje de mundanos gustos de *Quaestiones convivales* como de su modesta función en *E ap. Delph.*, es el principal protagonista de la pieza, en la que el nombre de Plutarco, como en *Pyth. or.*, no interviene para nada. Aparte de algunas intervenciones ocasionales en puntos importantes de la primera parte, su protagonismo es absoluto en la segunda mitad, la cual comprende las dos extensas cuestiones del número de mundos y los factores de la adivinación. Su cargo de sacerdote del oráculo de Lebadea y el haberlo tratado allí en otras ocasiones le confieren autoridad en el conocimiento de este tema (431C). Una aleación oportuna de racionalismo y de piedad religiosa le lleva a aducir como explicación de la crisis de los oráculos causas materiales, con el fin de eximir a la divinidad de tal responsabilidad (9.). Frente a las objeciones de epicúreos y de estoicos defiende la existencia de más de un mundo, concretamente cinco, sin que ello le impida pensar en un Zeus único, al tiempo que rinde un homenaje a Platón y hace un despliegue de variados conocimientos. En causas materiales de cuño aristotélico basa asimismo la explicación de la capacidad adivinatoria, pero, ante la objeción de Amonio de omitir la acción de la providencia, remitiéndose de nuevo a Platón introduce el control de la divinidad como causa final. Sin embargo ni en una ni en otra explicación se muestra Lamprias completamente convencido, como conviene al joven que, ante la citada objeción de Amonio, matiza su exposición temeroso de incurrir en tamaña responsabilidad en presencia de una compañía tan erudita.

Otros tres personajes forman parte del grupo de amigos que, como un coro, acoge la compañía de los protagonistas a partir del cap. 6. Intervienen sólo muy contadas veces y en la primera parte de la conversación. De ellos el joven Heracleón de Mégara, presente también en *Soll. anim.* 975C, quien replica con ágil y oportuno sarcasmo a la broma del lingüista Demetrio, y el cínico extravagante Dídimo, apodado el Planetiada («Vagabundo»), colérico censurador de la inmoralidad actual en su única intervención, introducen respectivamente una nota cómica y grotesca en la serena conversación. El primero muestra además su extrañeza sobre la atribución de crímenes y naturaleza mortal a los démones por parte de Cleómbroto, mientras que el viejo historiador Filipo, probablemente el estoico Filipo de Prusa, huésped de Plutarco y presente en las *Quaestiones convivales* (710B ss.), evoca en su apoyo el patético relato del Gran Pan. O bien uno y otro plantean preguntas.

Esquema del contenido (y distribución por capítulos)

1. Dedicatoria en forma de misiva comenzando por una imagen de aplicación implícita a la ocasión que da comienzo al diálogo y que es el encuentro en Delfos de Demetrio, gramático de Tarso, y el lacedemonio Cleómbroto.

2-4. Discusión sobre la lámpara de Amón:

Cleómbroto cuenta el relato que le hicieron los sacerdotes del templo egipcio de Amón sobre la disminución progresiva del consumo de aceite de la lámpara permanente, que ellos explicaban porque cada año sería más corto que el anterior (2). Réplica de Demetrio sobre la improcedencia de utilizar pequeños testimonios para investigar cuestiones de gran importancia, y contrarréplica de Cleómbroto (3). Objeción del filósofo Amonio sobre los fenómenos astronómicos y climáticos que se derivarían del supuesto y posible explicación por la hidratación o la deshidratación del aire o por el aumento de consistencia del aceite (4).

5-9. Suscitación y explicaciones de la cuestión principal:

El narrador propone a Cleómbroto que les hable del oráculo de Amón, antes célebre y ahora callado, y Demetrio dice que lo que hay que preguntarse es por la causa del desfallecimiento de los oráculos en general, puesto que lo mismo les ha ocurrido a los de Grecia, y cita el caso de los de Beocia (5). Los personajes se desplazan del templo hacia la Lesque de los Cnidios al encuentro de otros amigos, a los cuales Demetrio propone unirse al tema de conversación (6). Intervención indignada del cínico Dídimo atribuyendo el abandono de los oráculos a la retirada de la divina providencia por el tipo de preguntas impías que se plantean, e interrupción por parte del narrador exhortando a buscar otra causa puesto que los malvados existían en mayor número cuando los oráculos florecían (7). Amonio, atento a no dejar en entredicho la providencia del dios, explica la reducción de los oráculos, incluida la disminución de actividad del délfico, por el despoblamiento general de Grecia (8). Lamprias, asintiendo a la cuestión planteada por Cleómbroto, afirma que la causa de la desaparición de las fuerzas proféticas está no en la divinidad sino en la propia materia (9).

10-21. Teoría de los démones:

Cleómbroto, dada la dificultad de saber hasta qué punto interviene la providencia, antes que a la teoría de la materia subyacente se acoge a la de los démones, cuya existencia situó Hesíodo entre los dioses de un lado y los héroes y luego los hombres de otro (10). Siguiendo a Hesíodo establece una duración para la vida de los démones por la «edad del hombre», que Demetrio identifica con una alusión enigmática a la (estoica) conflagración universal (11). Cleóm-

broto replica sobre la falta de propiedades aritméticas notables de la cifra propuesta por él y, omitiendo la discusión, defiende en todo caso la existencia de los démones (12) y la ilustra con imágenes geométricas y astronómicas (13).

13-21. Función de los démones en la adivinación y en la religión:

Para él los démones son como ministros de los dioses que intervienen en los oráculos así como en los sacrificios y los misterios, y los hay de diferente acción (13). Ciertos ritos y sacrificios tienen como fin aplacar a démones malignos (14). Los contenidos de los mitos y los himnos se refieren no a dioses sino a démones, cuya emigración produce la desaparición de los oráculos (15).

14-20. Naturaleza mortal de los démones:

Habiendo mostrado el joven Heracleón su extrañeza sobre la atribución de crímenes y de una naturaleza mortal a los démones, Cleómbroto pregunta cuál sería si no su diferencia con los dioses (16). Para ilustrar la muerte de los démones Filipo el historiador relata la historia de la muerte del gran Pan (17). Demetrio añade otro prodigio sobre la muerte de un demon en una de las islas próximas a Gran Bretaña (18) y Cleómbroto argumenta a favor de la tesis con la doctrina estoica de un solo dios incorruptible y eterno, y en contra de la «infinitud» epicúrea, que atribuye la multitud de mundos al azar (19). También Amonio se pronuncia contra la objeción epicúrea de que es imposible que siendo los démones perversos puedan vivir largo tiempo, dada la tendencia del vicio hacia aquello que lo aniquila (20). Cleómbroto expone argumentos todavía más extraños, aunque arrancan ya de Platón, y refiere su encuentro a orillas del Mar Rojo con un extraño hombre inspirado que atribuía la adivinación a los démones y explicaba los actos del ritual délfico así como los mitos de Titón y los Titanes como pruebas ocurridas a démones (21).

22-37. Excurso sobre el número de mundos:

Heracleón pregunta qué relación tiene esto con Platón y Cleómbroto contesta que éste rechazaba la infinitud de mundos pero concedía un número de hasta cinco. El narrador pregunta si también el extranjero limitaba el número de mundos y Cleómbroto contesta que los fijaba en ciento ochenta y tres, dispuestos en torno a los lados y los ángulos de un triángulo (22). El narrador observa que la teoría de los mundos expresada por el extranjero es de Petrón de Sicilia; Demetrio se pregunta sobre la verosimilitud de tales explicaciones; Heracleón le replica que sin embargo los gramáticos, entre los que se halla Demetrio, hacen remontar esta opinión a Homero y aquél afirma que Platón cree en la existencia de un solo mundo; el narrador recuerda la cuestión pendiente de los oráculos y Demetrio propone tocar rápidamente esta otra y volver al tema (23). Lamprias argumenta que las objeciones que se oponen a admitir un número infinito de mundos no impiden admitir más de uno: es necesario pensar en

otros mundos y otros dioses con respecto a los cuales la divinidad pueda ejercer sus virtudes de sociabilidad; nada es único en la naturaleza (24); si existen varios mundos cada uno de ellos recibirá una cantidad definida de materia, sin que nada esté fuera de lugar (25.); cuando Aristóteles afirma que los cuerpos se mueven en dirección o alrededor del centro, éste no puede ser concebido en relación con el vacío, que no existe o es infinito (26), sino en relación con el centro particular de cada mundo (27) para no incurrir en la misma dificultad que Epicuro cuando hace mover los átomos hacia las regiones situadas bajo los pies o que Crisipo cuando pretende que el mundo está establecido en el centro (28); frente a otras objeciones de los estoicos, la pluralidad de mundos no implica que haya más de un Zeus, guía supremo de todo el conjunto y libre, en lugar de dioses que nacen y se consumen con el mundo (29); más noble es la concepción de los dioses como seres independientes y autónomos que visitan ya un mundo ya otro y los gobiernan (30).

31-37. Explicación por el número cinco:

Interviene Filipo para preguntarse qué significado especial tiene el número cinco para pensar en este número de mundos y no en más (31). Lamprias se remite al comentario de Teodoro de Solos a las teorías matemáticas de Platón, según el cual uno de los cinco mundos tendría por principio la pirámide (principio a su vez del fuego), el segundo el octaedro (principio del aire), el tercero el icosaedro y los otros dos el volumen preexistente en cada uno de éstos (32). Amonio denuncia la intervención de argumentos contradictorios en la explicación de Teodoro así como la exclusión de uno de los cinco cuerpos primitivos que es el cubo (33). Lamprias expone su opinión, basada en los cinco principios platónicos del universo: ser, identidad, alteridad, movimiento y estabilidad, y los cinco elementos corporales que los representan, dodecaedro, octaedro, icosaedro, pirámide y cubo respectivamente (34). Añade que el principio indeterminado produce el número par, y la unidad, que es superior, el número impar, y el número cinco nace de la unión del primer par y el primer impar (35). Además, dicho número posee propiedades matemáticas especiales y la naturaleza lo emplea en la mayor parte de sus divisiones, fisiológicas, astronómicas o musicales (36). Con todo, la argumentación termina con una nota de desconfianza (37).

38-52. Recuperación de la cuestión principal:

Demetrio propone volver al tema primero de la conversación y se pregunta por qué medio pueden los démones mantener inspirados a los profetas. Amonio opina que aquéllos, como espíritus que son, al encontrarse con otros, aunque revestidos de cuerpo, hacen nacer en ellos imágenes del porvenir; no obstante reclama la opinión de Lamprias, puesto que recientemente ha mantenido discusiones sobre el tema con extranjeros en Lebadea (38).

39-52. Causas de la adivinación:

Lamprias afirma que la capacidad de adivinación está ya presente en las almas, aunque debilitada durante su unión con el cuerpo mortal, y constituye una contrapartida de la memoria (39). La inspiración es fruto de un efluvio o soplo adivinatorio que dilata ciertos poros por los que entran las imágenes del porvenir (40). Es posible que la condensación del fluido agudice la parte profética del alma (41). Entre tantas emanaciones de la tierra las de Delfos son las únicas que disponen el alma a la inspiración adivinatoria (42). Ahora bien, las propiedades de la tierra aparecen y desaparecen aquí y allá periódicamente, como se puede ver por ciertos lagos, ríos y otros fenómenos naturales (43). Dado que, según la escuela aristotélica, todos estos fenómenos son producidos por las exhalaciones de la tierra, tampoco los vapores proféticos tienen una fuerza eterna sino sujeta a alteraciones (44). Preguntado sobre accidentes similares en los oráculos de Cilicia, Demetrio refiere cierta respuesta del oráculo de Mopso al gobernador del país que lo hizo cesar de su incredulidad (45). Amonio objeta que, si en el curso de la argumentación se ha transferido la adivinación de los dioses a los démones y de éstos a efluvios, qué sentido tienen los sacrificios y oraciones previos a la consulta, si las almas llevan en sí mismas el don profético y éste es puesto en movimiento por cierto estado del aire (46).

47-52. Causas materiales y causa final:

Lamprias apela a la distinción platónica entre causas materiales y la causa final y eficiente, que, refiriendo a la divinidad el origen de la inteligencia, no priva a la materia de su acción necesaria (47). De modo que no se despoja a la adivinación de su carácter religioso al proporcionarle como materia el alma humana y como instrumento el soplo inspirador, puesto que la tierra que produce a éste es considerada divina, al tiempo que los démones cuidan de la idónea proporción de la mezcla (48). Tampoco el ritual previo sobre la víctima entra en contradicción con estas ideas, puesto que se lleva a cabo para comprobar si ésta está sana de cuerpo y alma; ni entraría en contradicción aunque se hiciera para comprobar la disposición del dios, puesto que toda fuerza produce mejor o peor su efecto según la coyuntura (49). Por otra parte, la exhalación no es siempre igual, sino que pasa por períodos de debilitamiento y otros de gran vigor, y la Pitia es afectada unas veces de una manera y otras de otra en la parte de su alma que recibe el soplo profético (50). Así pues, cuando la facultad adivinatoria se encuentra bien ajustada a la exhalación, los profetas experimentan la inspiración; en caso contrario la inspiración no se produce o lo hace de manera desordenada (51). En todo caso son cuestiones que hay que reexaminar una y otra vez porque suscitan muchas objeciones e hipótesis contradictorias (52).

1. Cuentan, Terencio Prisco, que unas águilas o unos cisnes, dirigiéndose desde los extremos de la tierra hacia el medio, se encontraron en Pyto junto al llamado ombligo [1]; luego, pasado el tiempo, Epiménides de Festo, tratando de probar la leyen-
F da ante el dios y habiendo recibido un oráculo oscuro y ambiguo, dijo:

No hubo en verdad un ombligo en medio de la tierra ni del mar;
y si alguno hay, es claro para los dioses pero oscuro para los [mortales [2].

---

[1] Según la forma más conocida de la leyenda, cuyas frecuentes referencias son recogidas por J. G. FRAZER, *Pausanias and other Greek Sketches*, Londres, 1900 (= *Sur les traces de Pausanias*, trad. M. G. ROTH, París, 1965), pág. 315, Zeus, a fin de averiguar el centro de la tierra, envió dos águilas desde los extremos del diámetro de su disco que se juntaron en Delfos (cuyo antiguo nombre era Pyto). En diversas representaciones plásticas aparecen éstas a ambos lados de una piedra redonda, llamada *omphalós*, «ombligo», que se guardaba en el *ádyton* del templo de Apolo. La versión que sustituye las águilas por cisnes se explica por la consagración de estas aves a Apolo, según refieren *Mor.* 387C *(E ap. Delph.* 6), 400 *(Pyth or.* 12) y, sobre todo, CALÍMACO, *Himn. Delos*, v. 249 ss.; cf. n. 37 a *E ap. Delph.* 6.

[2] EPIMÉNIDES, Fr. 11 DIELS-KRANZ *(Fr. Vorsokr.*, II, pág. 191). Epiménides de Creta fue un teólogo y taumaturgo semilegendario que según PLATÓN, *Leyes* 642d, ejerció sus oficios en Atenas sobre el 500 a. C. y según otros fue el purificador de la ciudad tras el asesinato de los aliados de Cilón en torno al 600 a. C., un lapso de tiempo que se compadece con las historias de su milagroso sueño de 57 años o los vagabundeos de su alma fuera del cuerpo. La tradición le adjudica, entre otras composiciones, una *Teogonía* así como *Katharmoí* y

Con razón, pues, el dios había apartado de sí a aquél, que trataba de poner a prueba una vieja leyenda tocándola como si fuera una pintura. 410A

2. Mas, poco antes de los juegos Píticos que tuvieron lugar bajo el arcontado de Calístrato[3], en nuestros días[4], dos hombres sagrados, partiendo de los confines opuestos del mundo, se encontraron casualmente en Delfos, Demetrio el gramático, que regresaba de Britania a Tarso, a su casa, y Cleómbroto de Lacedemonia, quien había andado vagando repetidas veces por Egipto y en torno a la región Troglodítica[5] y había navega-

---

oráculos, de los cuales el mencionado es recogido con el n.°. 14 de los délficos por PARKE-WORMELL (*The Delphic Oracle*, II) ; cf. E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1951 (= *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1960), págs. 141-146.

[3] De los cuatro grandes agones poético-musicales y atléticos del mundo griego, los Juegos Olímpicos, Píticos, Nemeos e Ístmicos, los segundos existían desde antiguo ligados al culto délfico y eran celebrados cada ocho años a partir del año 582 a. C., siendo su organización encomendada al consejo Anfictiónico, que, sobre el modelo de los Olímpicos, a los cuales siguieron en importancia, les añadió el concurso atlético y ecuestre y fijó su celebración cada tercer año tras aquéllos; cf: *Der kleine Pauly*, s. v. *Agon*, col. 138; E. N. GARDINER, *Athletics of the Ancient World*, Oxford, 1930; C. MORGAN, *Athletes and Oracles (The Transformation of Olympia and Delphi in the VIII Century B. C.)*, Cambridge, 1989, espec. págs. 106 ss. Acerca de la fecha en que los Anfictiones encargaron su dirección a Calístrato, un délfico apodado «el sofista» y amigo de Plutarco, que lo menciona varias veces, sobre todo en las *Cuestiones convivales (Mor.* 667D, 669E, 704E, 705B), así como su cargo *(Mor.* 704C), se suele acordar el año 83 d. C., aunque hay quien piensa en el 63 (J. BAYET, «La mort de la Pythie», *Mél. F. Grat*, págs. 68 s.), cf. ZIEGLER, *Plutarco*, págs. 48 s.

[4] Para la traducción seguimos, con Flacelière, Babbitt y Cilento, la lectura *kath'hemâs* de los códices en lugar de ⟨*toû*⟩ *kath'hemâs*,con un añadido de Paton, adoptada por Sieveking.

[5] En los autores clásicos encontramos con frecuencia una lectura, *Trōglodýtai*, propiamente «habitantes de cavernas», que puede ser correctamente aplicada a pueblos situados en la cara norte del Cáucaso, los cuales vivían en cuevas por causa del frío, así como a pueblos del Noroeste de Africa, del interior de África septentrional y posiblemente de la costa oriental del Mar Rojo (o

do mar Eritreo adentro no con fines comerciales, sino que,
B siendo hombre amigo de ver y conocer, con bienes suficientes y teniendo en no mucha estima el poseer más de lo suficiente, dedicaba su ocio a este tipo de actividades y andaba reuniendo información[6] como material para una filosofía que tenía como fin la teología, como él mismo la llamaba. Habiendo estado últimamente en el santuario de Amón[7], las demás cosas que allí había era evidente que no le habían causado excesiva admiración, pero respecto de la lámpara inextinguible refería una explicación digna de consideración que contaban los sacerdotes. Cada año gastaba sucesivamente menos aceite, y esto lo consideraban ellos como prueba del movimiento irregular de los años, que hace sucesivamente más corto en duración el siguiente que el anterior, pues es lógico que el gasto sea menor en menor tiempo.

3. Admirados los presentes y habiendo dicho además
C Demetrio que era ridículo a partir de pequeños hechos tratar de dar caza a cosas tan grandes, no, como dice Alceo, pintando «al león por la garra»[8], sino con una mecha y una lámpara cam-

mar «Eritreo»), cf. Estrabón, VII 318, XI 500; Plin., *Nat. Hist.* XII 98; pero, cuando el pueblo en cuestión se halla situado al Sur de Egipto, el nombre ha de ser tomado como una confusión por *Trōgodýtai*, habitantes de una región que se extendía a lo largo de la costa africana de Suez al estrecho de Bab-el-Mandeb, cf. Heród., IV 183.

[6] El término griego que vertemos por «información» es *historían*, que en el contexto se refiere a los conocimientos históricos y geográficos en general, a la manera de Heródoto en su proemio, sin que, como en éste, haya perdido todavía del todo su sentido primero de «indagación» o «inspección» (raíz de *uidere*, «ver»).

[7] El templo del dios egipcio Amón, que los griegos identificaron con Zeus, se hallaba situado en el desierto de Libia, junto al oasis de Siwa, y era sede de un famoso oráculo que fue visitado por Alejandro Magno entre otras personalidades griegas; cf. Parke, *The Oracles of Zeus*, Cambridge, Mass., 1967, págs. 194-241.

[8] Alceo, Fr. 438 Voigt = 438 Z 115 Lobel-Page.

biando juntamente el cielo y la totalidad de las cosas y destruyendo completamente la ciencia matemática, Cleómbroto dijo: «Ninguna de estas dos cosas confundirá a esos hombres; por el contrario, no cederán en exactitud ante los matemáticos, en cuanto que posiblemente se les escape a éstos el tiempo en movimientos y ciclos de tan largo alcance antes que la media del aceite a aquéllos, los cuales, dada su singularidad, están constantemente atentos y en guardia ante este hecho irrazonable.

En cuanto a no conceder que pequeñas cosas puedan ser señal de grandes, Demetrio, obstáculo para muchas ciencias será, D
puesto que consiguientemente privará en muchos casos de demostraciones y en muchos otros de pronóstico. Además, también vosotros[9] intentáis demostrarnos a nosotros un asunto no banal, que los héroes se afeitaban el cuerpo con un rasurador, porque habéis leído en Homero el término 'rasurador'[10], y que prestaban dinero con intereses porque en alguna parte dice que «una deuda es debida no reciente ni escasa», como si ser debida quisiera decir aumentar[11]. Y, a su vez, porque ha llamado a la noche 'aguda', con gusto os agarráis a la palabra y decís que eso es que la sombra de la tierra es imaginada por él en forma cónica, por proceder de un cuerpo esférico[12]. Mas que la medi- E

[9] Demetrio, como «gramático» que era (cf. *supra*, 2: 410A), era un profesional de la exégesis de los textos homéricos; cf. H. I. MARROU, *Histoire de l' èducation dans l'Antiquité*, 3.ª ed., París, 1955 = *Historia de la educación en la Antigüedad* (trad. J. R. MAYO), 2.ª ed., Buenos Aires, 1970, págs. 198 ss.

[10] Cf. HOM., *Il.* X 173, donde se dice que la vida o la muerte de los Aqueos se halla «sobre el filo de un rasurador», expresión sin duda proverbial y como tal utilizada posteriormente por otros autores.

[11] Cita ligeramente alterada de HOM., *Od.* III 367 s., cuya supuesta interpretación por parte de los gramáticos se basa en el doble sentido de un verbo (o dos verbos homónimos) del epos, *ophéllo,* que significa «deber» pero también «aumentar».

[12] El adjetivo *thoén* que figura en la expresión homérica *thoèn dià nýkta,* una fórmula recurrente (por ejemplo, *Ilíada* X 394), significa normalmente «rápida», pero también puede significar «aguda», y así lo entiende de nuevo Plutarco en *Mor.* 923B, al tiempo que la idea de «cónica» es apoyada por *Vita et Poesis Homeri* 21 (vol. VII, pág. 347 BERNARDAKIS).

cina muestra claramente de antemano un verano pestilente por el gran número de telas de araña y por las hojas de higuera en primavera, cuando son semejantes a patas de corneja[13], ¿quién de los que pretenden que pequeñas cosas no pueden ser señales de las grandes lo concederá? O ¿quién sostendrá que con un congio y una cótila de agua se mide la magnitud del sol[14], o que del reloj de sol que vemos ahí el ángulo agudo que forma en su inclinación con respecto al plano sea llamado medida de la elevación que sobre el horizonte experimenta aquel de los polos que es siempre visible?[15]. Esas cosas, en efecto, se podían escuchar a los sagrados intérpretes de allí. De modo que replíquenles otra cosa los que quieran mantener inalterable para el
F sol el orden acostumbrado de acuerdo con la tradición.»

4. Entonces Amonio, el filósofo, que estaba presente, exclamó: «Di no sólo para el sol sino para el firmamento entero.
411A Pues será necesario que su paso de solsticio a solsticio se reduzca y no continúe siendo una parte tan grande del horizonte

---

[13] El tratado *Epidemias,* VI, del *Corpus Hippocraticum* (vol. V, pág. 342 Littré) se refiere al peligro, para el tuberculoso, del otoño así como de la primavera, «cuando las hojas de la higuera son semejantes a patas de corneja», en términos muy próximos a los de Plutarco, los cuales tienen a su vez un antecedente en Hesíodo, *Trabajos y Días*, 679-681.

[14] Congio *(choûs)* y cótila eran medidas de capacidad, de las cuales la segunda (27 cl.) era una doceava parte de la primera (324 cl.). Se utilizaban para medir el volumen de agua de la clepsidra correspondiente a la duración desde la salida a la puesta del sol y a la de su giro alrededor de la tierra, de la proporción de cuyas dos cantidades se obtenía la medida del diámetro solar; cf. *Der kleine Pauly*, s. v.; F. Hultsch, *Griechische und römische Metrologie*, Graz, 1971 (= Berlín, 1882), págs. 99-111.

[15] Se refiere a un cuadrante solar equinoccial, es decir, cuyo plano es paralelo al del Ecuador, de modo que el puntero *(gnómon)* perpendicular al mismo era a su vez paralelo al eje polar; cf. J. L. E. Dreyer-W. A. Stahl, *A History of Astronomy from Thales to Kepler*, 2.ª ed., Nueva York, 1953; B. L. Van Der Waerden, *Die Astronomie der Griechen. Eine Einführung*, Darmstadt, 1988.

como dicen los matemáticos, sino que se haga más pequeña al contraerse progresivamente la parte sur con la norte, y que el verano sea para nosotros más corto y más frío de temperatura, al dar aquél la vuelta más adentro y tocar paralelos menores [16] en los puntos del solsticio; más todavía, que los indicadores de los relojes de sol de Siene [17] no aparezcan ya sin sombra en el solsticio de verano, que muchas estrellas fijas se hayan corrido hacia abajo y que algunas estén en contacto y fundidas entre sí al faltar el espacio intermedio. Y si por el contrario afirman que los demás cuerpos son uniformes y el sol indisciplinado en sus B
movimientos, no podrán expresar la causa que, de entre tantos, solamente a éste acelera, y confundirán la mayor parte de los fenómenos, y en todo caso los que conciernen a la luna, hasta el punto de no necesitar medidas de aceite que prueben la diferencia. Pues la probarán los eclipses, al superponerse con mayor frecuencia aquél sobre la luna y la luna sobre la sombra ⟨de la tierra⟩ [18], y los demás fenómenos serán evidentes sin que haya necesidad de desplegar con más detalle la falsedad del argumento.»

«Mas lo cierto», dijo Cleómbroto, «es que incluso yo mismo he visto la medida; pues mostraban muchas; y la del último año era no poco inferior a las más antiguas.»

Y tomando la palabra de nuevo Amonio dijo: «¿Y ha pasa- C
do eso inadvertido a las otras gentes entre las cuales fuegos inextinguibles son cuidados y conservados un tiempo por decirlo así infinito de años? Si de hecho se asumiera como hipótesis que lo que cuentan es verdad ¿no es preferible atribuir la causa

---

[16] Seguimos la conjetura *meiónōn* de Babbitt, adoptada por Flacelière y Cilento, en lugar de la lectura *meizónōn* de los mss. adoptada por Sieveking, que parece contradictoria con el contexto.

[17] Siene, la actual Asuán, se halla casi en el trópico de Cáncer, de modo que en el solsticio de verano los punteros de los relojes de sol no proyectaban sombra por caer el sol verticalmente sobre ellos.

[18] Cf. Flacelière, «Plutarque et les éclipses de la lune», *Rev. Ét. Anc.* 53 (1951), 203-221.

a ciertos enfriamientos y humedades de los climas, bajo cuyo efecto el fuego se vuelve mortecino y es natural que no asimile ni necesite mucho alimento, o bien, por el contrario, a sequedades y calentamientos? Pues ya he oído decir del fuego que en invierno arde mejor, al contraerse y condensarse con fuerza en sí mismo por la humedad[19], mientras que en las épocas de sequía es sumamente débil y se hace ralo y flojo, y si arde al sol, D lo hace peor, prendiendo en la materia sin fuerza y consumiéndola más lentamente. Pero más que nada se podría remontar la causa al propio aceite; pues no es improbable que anteriormente careciera de poder nutritivo y fuera aguado, por ser producido por una planta joven, y más tarde, al ser madurado en árboles hechos y concentrado, la misma cantidad tenga más fuerza y cunda más, si es que hemos de salvaguardar para los servidores de Amón la hipótesis, por absurda y extraña que sea.»

5. Una vez que Amonio hubo terminado dije yo: «Mejor cuéntanos, Cleómbroto, sobre el oráculo; pues grande era la antigua fama de la divinidad de aquel lugar, mientras que actualmente parece que se está marchitando.»[20]

E En vista de que Cleómbroto permanecía callado y con la mirada baja, Demetrio dijo: «No hace ninguna falta recabar información y plantear el problema de los oráculos de allí cuando

---

[19] Cf. *Mor.* 123A y *Comentario a Hesíodo, Trabajos y Días*, 559 (vol. VII, pág. 78 BERNARDAKIS).

[20] La fama del oráculo de Amón, el cual fue conocido por los griegos tras la colonización de Cirene en el s. VII a. C., llegó a rivalizar entre éstos con la de Delfos y Dodona. Píndaro y Heródoto atestiguan sobre su autoridad y se nos dice que fue consultado por Cimón, Alcibíades y Lisandro, los famosos estadistas del s. V a. C. En el s. IV Atenas poseía una nave destinada a la consulta oficial y los magistrados organizaban sacrificios públicos a Amón, la cima de su influencia coincidiendo probablemente con la visita de Alejandro Magno, cf. ESTRABÓN, XVII 1, 5. Luego, aunque parece haber gozado de popularidad entre algunos miembros de la dinastía ptolemaica, se replegó del Mediterráneo en época helenística y romana. Cf. *supra* n. 7.

estamos viendo el oscurecimiento de los de aquí, o mejor la desaparición de todos ellos a excepción de uno o dos, sino que lo que hay que considerar es por qué causa se hallan tan sumamente debilitados. ¿Para qué hablar, pues, de los demás cuando a Beocia, que debido a los oráculos era en los tiempos pasados rica en voces[21], ahora se le han secado completamente lo mismo que fuentes y una enorme sed de mántica se ha apoderado de la región? Pues actualmente en ninguna otra parte más que F en Lebadea[22] permite Beocia obtener adivinación[23] a los que lo necesitan, mientras que de los demás lugares se ha apoderado en parte el silencio, en parte una total desolación.

---

[21] Aparte de los oráculos de Lebadea, de Ptoo, de Anfiarao y de Tegiras, mencionados a continuación, así como el de Tiresias en Orcómeno, que será citado más adelante (434C), en Beocia se hallaban también los oráculos de Apolo Ismenio y Apolo Espodio en la Cadmea, junto con otros de menor importancia; cf. HERÓDOTO, VIII 134, PAUSANIAS, IV 11,7 y véase BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination* III, págs. 227 ss.; P. BONNECHÈRE, «Les oracles de Béotie», en *Oracles et mantique en Grece ancienne, Kernos* 3 (1990), 53-65.

[22] El oráculo de Lebadea, situado al oeste de Beocia, en la ruta de Tebas a Delfos, el cual se nos dice que fue consultado por personalidades como el rey Creso de Lidia, Aristómenes de Mesenia, el jefe tebano Epaminondas, el rey Filipo II de Macedonia o el romano Paulo Emilio, tenía como divinidad tutelar al héroe allí muerto Trofonio, según la versión del mito recogida por PAUSANIAS, IX 37, 4 ss., hijo de Apolo y hermano de Agamedes, en unión del cual llevó a cabo la construcción de uno de los sucesivos templos délficos; cf. Ch. SOURVINOU-INWOOD, *Class. Quart.* 29 (1979), 231-251. El proceso de consulta era precedido de un complejo ritual iniciático que incluía el descenso a una cueva subterránea desde la cual respondía Trofonio, siendo luego interpretado por los sacerdotes, y de ello se hacía eco, además de PAUSANIAS, IX 39, 5, el propio Plutarco, cuya tradicional relación de obras (el llamado «Catálogo de Lamprias», n.º 181) comprende *El descendimiento a la gruta de Trofonio*; cf. BONNECHÈRE, *Kernos* 3 (1990), 53 s.

[23] La imagen de la sequía o «sed» iniciada con la comparación con las fuentes se prolonga en el léxico a través de «obtener (adivinación)» (*arúsasthai*, dicho propiamente de «sacar agua») de acuerdo con una técnica muy del gusto de Plutarco; cf. R. KLAERR, «Quelques remarques sur le style métaphorique de Plutarque», *Actes VIII^e Congrès Association G. Budé*, París, 1969, págs. 536-542.

Sin embargo, al menos en tiempos de las guerras Médicas... gozaron de gran reputación, ⟨y el Ptoon⟩ no menos que el de 412A Anfiarao[24]. Ambos fueron puestos a prueba al parecer*** [25]. El intérprete de este oráculo, que utilizaba el dialecto eolio*** anteriormente, ⟨en esta ocasión⟩ pronunció la respuesta en la lengua de los bárbaros, de manera que ninguno de los presentes la entendió, sino solamente aquél, como si*** de la inspiración*** no es posible ⟨ni⟩ está concedido a los bárbaros recibir lo ordenado con ayuda de la lengua griega[26]. En cuanto al lidio que fue en-

---

[24] El oráculo de Apolo Ptoeo tenía su sede en el santuario de éste, situado en una zona montañosa de Beocia cerca de Acrefia. El oráculo de Anfiarao se hallaba en Oropo, en la zona costera fronteriza entre Beocia y el Atica, en el lugar donde este héroe argivo, cuyo nombre es conocido ya en época micénica, fue tragado por la tierra cuando huía tras haber atacado Tebas, a donde había acudido obligado por su mujer, Erífile, después de haber presagiado su final desastroso; cf. P. GRIMAL, *Dictionnaire de la mytologie grecque et romaine*, París, 1951 (= *Diccionario de mitología griega y romana*, 2.ª ed., Barcelona, 1981), s. v.; A. BERNABÉ, *Poet. Epic. Gr. Testim. et Fragm.*, Leipzig, 1987, págs. 20-28 *(Tebaida)*; M. DAVIES, *Epic. Gr. Fragm.*, Gotinga, 1988, págs. 21-26; BONNECHÈRE, *Kernos*, 3 (1990), 53-65. En este oráculo el procedimiento de consulta era el sueño revelador (como en el Asclepieo de Epidauro).

[25] Todo este pasaje, desde la referencia a las guerras Médicas a la de la «divina inspiración», se halla cuajado de pequeñas lagunas que los editores, sobre todo Babbitt y Flacelière —cuyas lecturas a veces seguimos para la traducción—, intentan colmar a partir de sus ecos en HERÓD., VIII 133-135 y en el propio PLUTARCO, *Vida de Arístides*, 19, al cual FLACELIÈRE, «Plutarque et les oracles béotiens», *Bull. Corr. Hell.* 70 (1946), 199-207, considera un paralelo más recomendable; cf. DAUX, «Mys au Ptôion», *Latomus* 28 (1957), 157-162.

El persa Mardonio (conjetura de Schwartz acogida por Flacelière), sobrino y yerno de Darío y motor de la invasión de Grecia por Jerjes (480 a. C.), quedó al mando de Grecia tras la batalla de Salamina y, habiéndose retirado del Ática en el 479 frente a las fuerzas griegas de tierra, presentó batalla cerca de Platea (sur de Beocia), en la que fue derrotado por el general espartano Pausanias y muerto; cf. HERÓD., VI 43 ss., VIII 100-IX 64; PLUT., *Vida de Arístides* 10-19 y véase C. HIGNETT, *Xerxes' Invasion of Greece*, Oxford, 1963, págs. 264 ss.

[26] Cf. *Vida de Temístocles* 6, donde se cuenta cómo Temístocles hizo matar al intérprete de los embajadores del rey persa que habían venido a pedir a los griegos tierra y agua, porque se atrevió a usar la lengua griega para un encargo bárbaro, y *Vida de Catón el Mayor* 23 .

viado al oráculo de Anfiarao, creyó ver en sueños cómo, apareciéndosele un servidor del dios, primeramente lo expulsaba de palabra alegando que el dios no estaba presente, luego lo empujaba con las manos, y como él se resistía cogió una piedra de un buen tamaño y lo golpeó en la cabeza. Y esto estaba como B
en responsión con lo que iba a ocurrir; pues Mardonio fue derrotado, estando al frente de los griegos no un rey sino un tutor y ministro de un rey, y cayó golpeado por una piedra[27], del mismo modo que el lidio creyó que había sido golpeado en sueños.

En aquel entonces se hallaba también en pleno florecimiento la sede oracular de Tégiras, donde incluso cuentan que nació el dios, y de dos corrientes de agua que pasan al lado, todavía hoy algunos[28] llaman a una Palmera y a la otra Olivo[29]. De hecho, en las guerras Médicas, siendo divino intérprete Equécrates, el dios profetizó victoria y triunfo en la guerra para los griegos; y en la guerra del Peloponeso, a los habitantes de De- C
los, que habían sido expulsados de la isla[30], dicen que les fue llevado un oráculo de Delfos que mandaba averiguar el lugar en el que había nacido Apolo y allí celebrar ciertos sacrificios.

---

[27] El caudillo del ejército vencedor de Mardonio en Platea —a cuyo tipo de muerte no hace referencia HERÓD., IX 63, que la menciona, pero sí PLUT., *Vida de Arístides* 19, en el mismo sentido que aquí—, el espartano Pausanias, era hijo del rey Cleómbroto y tutor de Plistarco, hijo a su vez del rey Leónidas.

[28] Para la traducción seguimos la lectura *énioi* proporcionada por algunos códices y adoptada por Flacelière, en lugar de arriesgar la conjetura de Paton, seguida por Sieveking, *Orchoménioi*.

[29] El culto y el oráculo de Apolo en Tégiras, localidad del extremo noroccidental del lago Copais en Beocia, donde para algunos había nacido el dios, es tratado más extensamente por PLUTARCO en *Vida de Pelópidas* 16, 5-8 así como en *Vida de Agesilao* 27, 3; cf. BONNECHÈRE, *Kernos* 3 (1990), 53-65. Según la forma más difundida del mito (p. e. CALÍM., *Himn. Delos*, v. 210, 262), sin embargo, Apolo fue dado a luz en la isla de Delos, apoyándose para el largo trance su madre, Leto, en una palmera y un olivo.

[30] En el año 422 a. C., por obra de los atenienses, con el fin de purificar la isla, según refiere TUCÍD., V 1, III 104.

Ante su extrañeza y la duda de que no hubiera nacido el dios en su tierra sino en otra parte[31], la Pitia respondió además que una corneja les mostraría el lugar. Pues bien, al marcharse y encontrarse en Queronea oyeron a la mesonera hablar del oráculo con unos extranjeros que se dirigían a Tégiras; cuando los extranjeros, al marcharse, se despedían y llamaban a la mujer por el que era precisamente su nombre, Corneja, comprendieron el oráculo y, tras hacer sacrificio en Tégiras, poco tiempo después
D obtuvieron el regreso[32].

Ha habido otras manifestaciones más recientes que éstas en dichos oráculos, pero actualmente han cesado; de modo que merece la pena, en el santuario del Pitio, preguntarse por la razón del cambio.»

6. Avanzando desde el templo habíamos llegado ya a las puertas del Pórtico de los Cnidios[33]; entonces pasamos dentro y vimos a los amigos junto a los cuales nos dirigíamos que estaban sentados y aguardándonos; los demás estaban tranquilos

---

[31] La pequeña isla de Delos, en el centro de las Cícladas, era, según la leyenda más extendida, el lugar de nacimiento de Apolo, al que desde los más tempranos tiempos históricos se hallaba consagrada y honraba con un magno festival de poesía, danza y juegos a donde acudían las gentes de las islas y costas del Egeo ya en el s. VIII a. C., según canta el *Himno homérico a Apolo (Delio)*. El templo de Apolo era la construcción más importante entre otras y, para completar el paralelo con Delfos, Delos fue también el centro de una Anfictionía jonia; cf. W. A. Laidlaw, *A History of Delos*, Oxford, 1933, págs. 36 ss.; H. Gallet de Santerre, *Délos primitive et archaïque*, 1958.

[32] El oráculo, que contiene una ambivalencia léxica muy característica, es recogido con el n.° 161 entre los délficos por Parke-Wormell (*The Delphic Oracle* II).

[33] Las *léschai* eran una especie de pórticos situados normalmente en el ágora o en los santuarios, que servían de lugar de encuentro de los ciudadanos. Cnido, próspera colonia doria situada en una península de la costa sudoccidental minorasiática, frente a Rodas, y centro de una famosa escuela médica, había erigido una *lésche* en Delfos, en el ángulo nordeste del santuario, la cual consistía en una sala rectangular con ocho columnas en su interior, famosa por su decoración con pinturas de Polignoto (*floruit* c. 475-447 a. C.) sobre el tema de la destrucción de Troya y el del descenso a los infiernos; cf. Pausanias, X 25 ss.

por la hora que era, untándose de aceite para la gimnasia o contemplando a los atletas. Y Demetrio se sonrió y dijo: «¿Me engañaré o diré la verdad?» [34]. «Me parece que no tenéis entre manos ningún tema digno de reflexión; pues os veo muy ale- E
gremente sentados y con el rostro relajado.»

Entonces Heracleón de Mégara replicó diciendo: «Efectivamente no investigamos cuál de las dos lambdas pierde el verbo *bállo* en el futuro, ni a partir de qué términos en grado positivo se han formado *cheîron* («peor»), *béltion* («mejor»), *cheíriston* («pésimo») y *béltiston* («óptimo»). Pues esas cuestiones y otras similares sin duda ponen en tensión y hacer contraer el rostro[35]; en cambio las demás se pueden discutir con las cejas en su sitio e investigar tranquilamente sin poner mirada torva ni enfadarse con los presentes.»[36]

«Admitidnos, pues», dijo Demetrio, «a nosotros y con nosotros una cuestión que nos ha salido al paso, la cual es apropia- F
da al lugar y por tratarse del dios a todos nos concierne; y procurad no fruncir el ceño al intentarlo.»

7. Una vez, pues, que nos hubimos sumado tomando asiento entre ellos y Demetrio puso la cuestión sobre el tapete, 413A
al punto el cínico Dídimo, apodado Planetiada[37], dio un brinco, golpeó dos o tres veces con el bastón y se puso a gritar: «¡Oh! ¡oh! ¡asunto difícil de discernir y que requiere amplia investigación es el que habéis venido a traernos! Pues ¿qué extraño es, que con tanta maldad como se ha ido difundiendo, no sólo,

---

[34] Hom., *Od.* IV 140.

[35] El futuro de *bállo* es *balô* y los grados comparativo y superlativo *cheîron*, *cheíriston* y *béltion*, *béltiston* proceden de una raíz distinta a la de los adjetivos *kakón* «malo» y *agathón* «bueno» correspondientes. Habida cuenta que Demetrio es un gramático la réplica de Heracleón se revela doblemente irónica.

[36] A la caricatura del gramático, Heracleón contrapone la imagen tópica del filósofo.

[37] El apodo, derivado de *planáomai* «andar errante», alude sin duda al género de vida de los cínicos.

como pronosticó Hesíodo, Respeto y Divina Justicia hayan abandonado la vida humana, sino que también la providencia divina se haya embalado los oráculos y se haya ido de todas partes? Por el contrario yo os propongo interrogarse cómo es que no ha renunciado también a éste y ni Heracles de nuevo ni
B ningún otro de los dioses ha arrebatado el trípode[39], abarrotado como está de preguntas indecentes e impías que plantean al dios unos para ponerlo a prueba como sabio y otros preguntando constantemente por tesoros, herencias o matrimonios ilegítimos[40]; hasta el punto de refutar violentamente a Pitágoras, que dijo que los hombres se superan a sí mismos cuando acuden junto a los dioses[41]; así, pues, enfermedades del alma y pasiones que bien estaría negar y ocultar en presencia de un hombre adulto, desnudas y a la vista de todos las traen ante el dios».

Aunque él todavía quería hablar, Heracleón lo agarró del raído capote, y yo, que era casi el más amigo de él de todos, le
C dije: «Deja, querido Planetiada, de provocar al dios; pues es bienhumorado y apacible

y de ser el más benigno para los mortales fue juzgado

como dice Píndaro[42]. Y tanto si es el sol como si es soberano y padre del sol incluso más allá de todo lo visible[43], no es probable que juzgue indignos de su voz a los hombres actuales, de cuyo nacimiento y creación, existencia y pensar es responsable;

---

[38] Cita libre de HESÍODO, *Trabajos y Días*, 199-200.

[39] Cf. n. 40 a *E ap. Delph.* 6 (*Mor.* 387D), donde el episodio del robo del trípode délfico por Heracles es igualmente referido, así como en *Mor.* 557C, 560D.

[40] Al tipo de consultas oraculares se refieren asimismo *Mor.* 386C (*E ap. Delph.* 5), 407D y 408C (*Pyth. or.* 26 y 28). Cf. n. 27 a *E ap. Delph.* 5.

[41] El mismo pensamiento pitagórico es refutado en *Mor.* 169E.

[42] PÍND., Fr. 149 SNELL-MAEHLER (*Peán* XVI), citado también en *Mor.* 394A (*E ap. Delph.* 21) y 1102E.

[43] Sobre la identificación de Apolo con el sol, cuestión presente reiteradas veces en *Moralia*, cf. n. 24 a *E ap. Delph.* 4 (*Mor.* 386B).

ni tampoco que la providencia como una madre indulgente y servicial todo lo haga y cuide para nosotros y solamente en el caso de la mántica sea rencorosa y nos la quite después de haberla concedido desde el principio, como si el número de hombres malvados no fuera mayor en medio de una mayor población ya entonces, cuando en muchas partes del mundo[44] había establecidos oráculos. Siéntate, pues, aquí de nuevo y, tras fir- D
mar un pítico armisticio[45] con la maldad, que tú sueles castigar constantemente de palabra, ponte a buscar con nosotros alguna otra causa de la mencionada desaparición de los oráculos, y mantén al dios bien dispuesto y sin que se enfade». Pues bien, todo lo que conseguí con mis palabras fue que el Planetiada saliera por la puerta en silencio.

8. Tras un momento de calma, Amonio, dirigiéndose a mí, dijo: «Fíjate en lo que hacemos, Lamprias, y presta atención a la cuestión, de manera que no hagamos al dios irresponsable. Pues el que crea que los oráculos que han dejado de funcionar han cesado por alguna otra razón y no por disposición E
de un dios da pie para sospechar que piensa que no nacen ni existen por obra del dios sino de alguna otra forma. Ninguna otra fuerza existe, en efecto, tan grande ni tan poderosa como para destruir y borrar la obra de un dios que es la mántica. La argumentación del Planetiada, pues, no me satisface entre otras razones por la inconsistencia que establece con respecto al dios, el cual en unas partes da la espalda y desoye la maldad y en otras, por el contrario, la admite; lo mismo que si un rey o un tirano cerrara unas puertas a los malvados y por otras los recibiera y les concediera audiencia.

---

[44] Para la traducción seguimos la conjetura *pollachóthi* de Bases y Hartmann, adoptada por Babbitt, Flacelière y Cilento, en lugar de la lectura *pollachóthen* de los mss., seguida por Sieveking.

[45] Alusión al período de tregua que tenía lugar con ocasión de cualesquiera juegos panhelénicos, en este caso los Píticos, en fecha un poco anterior a los cuales se sitúa el presente diálogo, según ha sido expuesto *supra*, c. 2.

Mas, puesto que lo mesurado, adecuado, en absoluto super-
F fluo y completamente autosuficiente es propio en particular de las obras divinas, si agarrándose a ese principio alguien afirmara que, de la escasez general de hombres que las anteriores lu-
414A chas y guerras originaron prácticamente en todo el mundo, a la Hélade le ha tocado la mayor parte, y apenas sí podría proporcionar hoy toda ella tres mil hoplitas, que fueron los que una sola ciudad, la de Mégara, envió a Platea[46] (el hecho de que el dios abandonara muchos oráculos no sería, pues, sino probar la desolación de la Hélade), yo podría proporcionarle con exactitud ingeniosos argumentos. ¿De qué serviría, en efecto, que existiera una sede oracular como antes en Tégiras o junto al Ptoon, donde parte del día te puedes encontrar con un individuo pastoreando?

También éste de aquí, con ser el de época más antigua y el más famoso en cuanto a reputación, cuentan que estuvo desierto e inaccesible durante mucho tiempo por causa de un animal
B terrible, una serpiente hembra[47], entendiendo la causa no co-

[46] Mégara, la única ciudad del istmo de Corinto y paso obligado entre la Grecia central y el Peloponeso, desempeñó un importante papel en la época de las colonizaciones y participó luego de lleno en las guerras contra los persas, aportando efectivamente, según refiere HERÓD., IX 28, un contingente de tres mil soldados en la batalla de Platea, en la que fue derrotado Mardonio; cf. *supra*, c. 5, n. 25 y véase E. MEYER, *RE* 15, 1931, s. v.; K. HANELL, *Megarische Studien*, Lund, 1934; R. P. LEGON, *Megara (The Political History of a Greek City-State to 336 B. C.)*, Ithaca-Londres, 1981, págs. 157 ss. A la progresiva despoblación de Grecia se refieren ya POLIBIO, XXXVI 17 (s. II a. C.), ESTRABÓN, VII 327; VIII 362; IX 433... (s. I a. C. - I d. C.) y DIÓN PRUS., XXXI 158; 33, 25 (s. I d. C.).

[47] Según el mito expuesto en el *Himno hom. a Apolo*, vv. 300-304, 356-374, el dios se habría adueñado del oráculo délfico tras haber dado muerte a un dragón que allí moraba [y de cuya putrefacción *(pythésthai)* habría derivado la designación *Pytho* del lugar]. La atribución de género femenino a la serpiente *(drákaina)* puede tener que ver con el relato mítico que hace a la Tierra divinidad tutelar del oráculo en época anterior a Apolo, cf. ESQUILO, *Eumén.* 1 ss. y véase FONTENROSE, *Python* y *supra* n. 95 a *Pyth. or.* En *Mor.* 945B, sin embargo, el monstruo referido es Tifón, que en la versión del *Himno a Apolo* es pues-

rrectamente sino en sentido inverso; pues fue la deserción la que atrajo al animal y no el animal el que causó la deserción. Mas cuando, porque así lo decidió la divinidad, la Hélade se robusteció en ciudades y el lugar se llenó de habitantes, utilizaban dos profetisas que descendían alternativamente[48], y todavía había una tercera puesta en reserva. Ahora, en cambio, hay una sola profetisa, y no nos quejamos; pues ella es suficiente para la demanda. Ninguna acusación, por tanto, cabe hacer al dios; pues la actividad mántica que existe y queda es bastante para todos y a todos despacha obteniendo lo que piden.

Del mismo modo, pues, que Agamenón utilizaba nueve heraldos y apenas podía controlar la asamblea debido al número de personas[49], mientras que aquí veréis dentro de unos días en el teatro una sola voz llegar a todos, así entonces la mántica, a más personas utilizaba un mayor número de voces, mientras que hoy, por el contrario, sería de admirar el dios si no le importara ver correr la mántica inútilmente como agua o hacerse eco lo mismo que las rocas, de voces de pastores y rebaños en soledad». C

9. Una vez que Amonio hubo dicho esto y mientras yo guardaba silencio, Cleómbroto, dirigiéndose a mí, dijo: «¿Ad-

to al cuidado del otro. EURÍPID., *Ifigen. Taur.* 1245 s., lo denomina *Python* y APOLONIO ROD., II 706 *Delphyne*.

[48] Aunque no existen datos arqueológicos que puedan demostrarlo, expresiones como ésta *(kathieménais)* o el verbo *katabaíno* referido por algunos oráculos a sus consultantes sugieren que el *ádyton* desde el cual profería la Pitia las respuestas se hallaba en un lugar subterráneo del templo; cf. FLACELIÈRE, *Annal. Écol. Haut. Étud. Gand* 2 (1938), 97-102, y n. 121 *Pyth. or.* En relación con el número de profetisas empleadas está la discutida cuestión de los días de consulta, que ha llevado a pensar que era uno al año al principio (el 7 del mes Busio), diaria (excepto los días «infaustos», cf. PLUT., *Vida de Alejandro* 14) en la época de esplendor y mensual en el período de declive del tiempo de Plutarco, si bien son muy escasas las fuentes al respecto; cf. P. STENGEL, *Die griechischen Kultusaltertümer*, 3.ª ed., Múnich, 1920, pág. 65; PARKE, *Class. Quart.* 37 (1943), 19-22 y n. 47 a *Pyth. or.*

[49] Cf., p. e., HOM., *Il.* II 96 ss.

mites tú ya eso de que es el dios quien crea y suprime estas se-
D des oraculares?». «Yo, por lo menos, no», dije, «pues sostengo que ninguna sede profética ni oracular es suprimida por causa de un dios; sino que, del mismo modo que él crea y dispone muchas otras cosas para nosotros y la naturaleza trae para algunas destrucción y pérdida, o, más bien, la materia, que es pérdida, muchas veces desaparece[50] y disuelve aquello que es originado por la causa superior, así del potencial mántico creo que tienen lugar otros tantos oscurecimientos y desapariciones, ya que la divinidad concede muchos bienes a los hombres pero ninguno inmortal; de manera que

mueren también las obras de los dioses pero no los dioses,

como dice Sófocles[51].

Su esencia y poder, en la naturaleza y la materia dicen los amados de los dioses que hay que buscarlos, reservándose para
E el dios su origen, como es justo. Es, efectivamente, ingenuo y absolutamente pueril creer que el dios mismo, como los ventrílocuos en otro tiempo llamados «Euricles» y actualmente «Pitones»[52], entra en el cuerpo de sus intérpretes y habla utilizando las bocas y voces de ellos como instrumentos[53]; ⟨pues quien⟩ mezcla ⟨a un dios⟩[54] en los asuntos humanos no ahorra

[50] Para la traducción seguimos la lectura *anapheúgei* de los mss., adoptada por Babbitt, Flacelière y Cilento, frente a la conjetura *diaphtheírei* de Schwartz, acogida por Sieveking.

[51] SÓFOCL., Fr. 850 RADT (= 766 NAUCK²), de una tragedia desconocida; cf. *Edipo en Colono,* 607.

[52] «Euricles» parece ser aplicación genérica del nombre de un famoso ventrílocuo mencionado por ARISTÓF., *Avisp.* 1019 y PLATÓN, *Sofist.* 252c. «Pitones» lo será del nombre dado a partir de un determinado momento al dragón muerto por Apolo (cf. *supra* n. 47), el cual, al parecer, también estaba dotado de poderes proféticos (HIGINO, *Fáb.* 140).

[53] Cf. *Mor.* 397C, 404B (*Pyth. or.* 7, 20).

[54] Para la traducción seguimos la conjetura de Turnebus (*ho gàr theòn eg*), acogida por Flacelière, para rellenar parte de la laguna de 23 a 95 letras indicada en los códices, que Sieveking deja tal cual.

su majestad ni observa la dignidad y la magnitud de su excelencia.»

10. «Tienes razón», dijo Cleómbroto; «sin embargo, puesto que el captar y determinar cómo y hasta qué punto debe ser utilizada la providencia es difícil, yerran en lo mesurado y ade- F
cuado tanto los que no hacen al dios responsable absolutamente de nada como los que lo hacen responsable de la totalidad de las cosas.

Bien dicen también, por tanto, los que dicen que Platón, al descubrir el elemento que subyace a las cualidades engendradas, lo que ahora se llama materia y naturaleza[55], liberó a los filósofos de muchas y graves dificultades; mas a mí me parece 415A
que más y mayores dificultades resolvieron aquellos que, con el descubrimiento de la raza de los démones, intermedia entre dioses y hombres, de alguna manera aunaron y juntaron nuestra comunidad[56]; ya sea de magos del círculo de Zoroastro esta doctrina[57] ya sea tracia, proveniente de Orfeo, ya sea egipcia o

---

[55] Cf., p. e., PLATÓN, *Timeo* 48 e ss. y de nuevo *Mor.* 1013C.

[56] A los démones como seres intermedios entre dioses y hombres se refieren igualmente *Mor.* 390E *(E ap. Delph.* 13) y 361C *(Is. et Os.* 26), y, según recuerda el segundo pasaje, PLATÓN *(Banquete* 202e) define su naturaleza intercomunicativa y menestral.

[57] La doctrina sobre los démones de Zoroastro, forma más conocida del nombre del teólogo, astrólogo y mago persa Zaratustra, cuya figura comenzó a ser familiar en los círculos filosóficos griegos a partir de Platón, es expuesta por extenso en *Mor.* 369D-370C *(Is. et Os.* 46-47), y el tema en general recibe amplio tratamiento en ambas obras; cf. G. SOURY, *La démonologie de Plutarque,* París, 1942; E. D. PHILLIPS, «Plutarque interprète de Zoroastre», *Actes VIII Congrès Assoc. Budé,* París, 1970, págs. 506-511; F. E. BRENK, *In Mist Apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives,* Leiden, 1977, págs. 85-184; «In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period», *Aufst. Nied. Röm. World* II 16, 3, 1986, págs. 2068-2145, espec. págs. 2117-2130 («Plutarch»); «An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia», *Aufst. Nied. Röm. World* II 36, 1, 1987, págs. 248-349, espec. págs. 275-294 («Plutarch's Daimonology»).

frigia, según podemos conjeturar por los rituales mistéricos de una y otra parte, al ver mezclados muchos ingredientes mortuorios y luctuosos en los ritos orgiásticos que celebran y ejecutan[58].

Entre los griegos, Homero todavía utiliza claramente ambos
B términos en común y llama a los dioses a veces démones; Hesíodo fue el primero que estableció clara y categóricamente cuatro clases de seres racionales, dioses, luego démones, luego héroes y finalmente hombres, de acuerdo con las cuales parece postular el paso de la generación de oro a numerosos y benéficos démones, al tiempo que los semidioses se segregaron en héroes[59].

Otros postulan un cambio por igual para los cuerpos y las almas; del mismo modo que de la tierra se ve generar agua, del agua aire y del aire fuego, al ser la sustancia arrastrada hacia arriba, así las almas superiores obtienen el cambio de hombres en héroes y de héroes en démones, y de démones unas pocas a lo largo del tiempo, purificadas por sus méritos, llegan a parti-
C cipar por entero de la esencia divina. A algunas, en cambio, les ocurre que no son dueñas de sí mismas, sino que, descendiendo en la escala y entrando de nuevo en cuerpos mortales, llevan una vida oscura y difusa como vapor»[60].

---

[58] El mito central de la religión órfica, cuyo fundador semilegendario Orfeo se suponía procedente de Tracia, consistía en el descuartizamiento y devoramiento por parte de los Titanes, de Dioniso o Zagreo; cf. W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion*, 2.ª ed., Londres, 1953. Éste era identificado, como el propio PLUTARCO, *Mor.* 364E ss. (*Is. et Os.* 35 ss.), manifiesta, con el dios egipcio Osiris, igualmente descuartizado y luego revivificado. El ritual frigio lloraba la muerte de Atis, el esposo castrado de Cíbele; cf. P. LAMBRECHTS, *Attis, Verhandelingen van de kon. Vlaamse Akad. van Wetenschappen* 24, 1962; M. J. VERMASEREN, *Cybele and Attis*, Londres, 1977.

[59] HESÍODO, *Trabajos y Días* 121-126, 156-160, clasificación referida igualmente por PLUTARCO en su *Comentario a Hesíodo, Trabajos y Días* 122 (BERNARDAKIS VII 52) y ya antes por PLATÓN., *Crátilo* 397e-398c y *Repúbl.* 468e-469a.

[60] Aparte de otras posibles influencias en esta concepción de la demonología, en ella parece intervenir la doctrina de la metempsícosis profesada por el pitagorismo y entrevisible asimismo en algunos mitos de Platón, como el del *Fedro*.

11. «Hesíodo cree que también a los démones les llega su fin tras ciertos períodos de tiempo; pues dice por boca del personaje de la Náyade y aludiendo al tiempo en forma de acertijo:

Nueve generaciones vive la chillona corneja
de jóvenes hombres; un ciervo lo que cuatro cornejas;
lo que tres ciervos tarda el cuervo en envejecer; y el fénix
lo que nueve cuervos; y lo que diez fénix nosotras
las Ninfas de hermosos bucles, hijas de Zeus portador de la égi- D
[da[61].

De ese tiempo concluyen una cifra enorme aquellos que no entienden la generación correctamente. Pues es un año. De manera que nueve mil setecientos veinte años viene a ser el total de la vida de estas divinidades, menos de lo que piensan la mayoría de los matemáticos, pero más de lo que ha dicho Píndaro cuando dijo que las Ninfas viven

a un límite de tiempo igual al de un árbol destinadas,
por lo cual también se llaman Hamadríades[62].»

---

[61] HESÍODO, Fr. 304 MERKELBACH-WEST, vertido al latín por AUSONIO, *Eclog.* 5 (pág. 93 PEIPER) y *Anthol. Lat.* 647 RIESE, y del cual distintos versos son mencionados por sendos autores, ARISTÓF., *Aves* 609; AQUIL. TAC., IV 4, 3; MARCIAL, X 67, incluido de nuevo PLUT., *Mor.* 989A. Las Náyades son ninfas —y como tales dotadas de gran longevidad pero mortales— del elemento líquido, cuya divinidad encarnan en cada caso, cf. GRIMAL, *Diccionario de la mitología...*, s. v. El fénix (no confundir con *he phoînix* «palmera») es un ave fabulosa, supuestamente originaria de Etiopía y relacionada en Egipto con el culto al sol; distintas tradiciones le atribuyen una duración que oscila entre cientos y miles de años, un plumaje de vivos colores y, en época tardía, la leyenda del renacer a partir de sus propias cenizas; cf. J. HUBAUX-M. LEROY, *Le mythe du Phénix dans les littératures grecque et latine*, Lieja, 1939; R. VAN DEN BROEK, *The Myth of the Phoenix, according to Classical and Early Christian Tradition*, Leiden, 1972.

[62] PÍND., Fr. 165 SNELL-MAEHLER, citado también en *Mor.* 757F. Las Hamadríades son ninfas de los árboles que, como su nombre indica («unidas a un

Mientras todavía estaba él hablando, Demetrio, interrumpiéndole, dijo: «¿Cómo dices, Cleómbroto, que generación del hombre se lo ha llamado al año? Ni «de un joven» ni «de un
E viejo», como algunos leen, es tan corto el tiempo de la vida humana. En realidad los que leen «de jóvenes» estiman la generación en treinta años de acuerdo con Heráclito[63], en cuyo tiempo el que ha engendrado deja al que ha sido engendrado de sí mismo en situación de engendrar, mientras que los que por el contrario escriben «de viejos», no «de jóvenes», asignan ciento ocho años a la generación; pues los cincuenta y cuatro sería el límite de la mitad de una vida humana, el cual está compuesto por el número uno más los dos primeros números planos, sus dos cuadrados y sus dos cubos, números que también asumió
F Platón a propósito de la generación del alma[64]. Y todo el dicho parece haber sido compuesto por Hesíodo aludiendo en forma de acertijo a la conflagración universal, cuando, junto con los líquidos, es lógico que desaparezcan también las Ninfas,

que habitan hermosos sotos,
manantiales de los ríos y prados herbosos[65].»

12. Y Cleómbroto dijo: «A muchos he oído decir eso y veo cómo la conflagración estoica se extiende y prende fuego también a los versos de Hesíodo lo mismo que a los de Herácli-
416A to y Orfeo; sin embargo no soporto que se hable de la destrucción del universo, y, de otra parte, esos imposibles cuya expresión se menciona, en particular con respecto a la corneja y a la

---

árbol»), nacen con el árbol, lo protegen y comparten su destino; cf. WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen* I, pág. 185; GRIMAL, *Diccionario de la mitología...*, s. v.

63 Cf. HERÁCL., Fr. 22 A 19 DIELS-KRANZ (= 108 MARCOVICH).

64 PLATÓN, *Tim.* 35a-c. Los dos primeros números planos son el dos y el tres (cf. *Mor.* 390D = *E ap. Delph.* 13), de modo que el cálculo indicado es: 1 + 2 + 3 + 4 + 9 + 8 + 27 = 54; cf. EUCLIDES, *Definic.*, 7.

65 HOM., *Il.* XX 8-9.

cierva, forzosamente han de resolverse en contra de los que exageran[66]. Aun cuando el año contiene en sí mismo el principio y el fin al mismo tiempo «de todo aquello que aportan las estaciones y la tierra produce»[67] ¿estará también fuera de lugar que se le llame generación de hombres? Pues supongo que también vosotros estáis de acuerdo en que Hesíodo, con lo de generación, quiere decir la vida humana. ¿O no es así?». Demetrio asintió. «Pero sin duda también lo siguiente es evidente», dijo Cleómbroto, «que muchas veces lo que mide y lo medido son designados con los mismos términos, cótila, quénice, ánfora o medimno[68]. Del mismo modo, pues, que a la unidad, que B
es la medida más pequeña y primera del número total, la llamamos número, así al año, que es lo primero con que medimos la vida del hombre, lo llamó generación con el mismo nombre de lo medido.

Además, los números que los otros calculan no poseen ninguna de las que se consideran marcas distintivas y características de los números; el nueve mil setecientos veinte, en cambio, tiene su origen en la suma de los cuatro a partir de la unidad multiplicados por cuatro ⟨o en la multiplicación de cuatro por diez⟩[69];

---

[66] Pasaje gravemente corrupto en los códices, que traducimos de manera tentativa.

[67] Cf. HERÁCL., Fr. 22 B 100 DIELS-KRANZ (= 64 MARCOVICH = 138 GARCÍA CALVO), citado a su vez en *Mor.* 1007D.

[68] Se trata de medidas de capacidad para áridos (quénice y medimno), líquidos (ánfora) o mixtas (cótila). De ellas la cótila ya ha sido referida *supra* cap. 3, n. 14; la quénice, que en Atenas era la ración diaria de trigo para un hombre, equivalía a cuatro cótilas (1'08 l.); el medimno, equivalente a 48 quénices, y el ánfora, que contenía 25, 79 l., eran medidas mayores en uno y otro caso; cf. HULTSCH, *Griech. u. röm. Metrologie*, págs. 99 ss., 112 ss. A la equiparación de la medida con lo medido, también en relación con el tiempo, se refiere igualmente *Mor.* 399A *(E ap. Delph.* 19).

[69] Los códices indican una laguna de unas 70 letras que Paton, seguido por Flacelière, propone rellenar con ⟨*pollaplasiasmôi d'ek tôn dekákis genoménon*⟩, y que nosotros adoptamos para la traducción.

pues salen cuarenta en ambos casos. Y éste multiplicado por tres cinco veces da el número propuesto[70].

c Sin embargo en esto no es necesario que nos mostremos en desacuerdo con Demetrio. Pues ya sea mayor o menor, regular o irregular el tiempo en que el alma de un dios o la de un héroe cambia ⟨su⟩ vida, no menos dejará de demostrarse con testigos veraces y antiguos sobre la base de lo que él quiera[71], que existen ciertas naturalezas como en el límite entre dioses y hombres que sufren experiencias mortales y cambios necesarios, a las cuales justo es venerarlas considerándolas y llamándolas démones según la costumbre de nuestros padres».

13. «Como ilustración de esta explicación utilizó Jenócra-
D tes, el compañero de Platón, la de los triángulos, comparando el equilátero con lo divino, el escaleno con lo mortal y el isósceles con lo semidivino[72]; pues el primero tiene todos sus lados iguales, el otro todos desiguales y el otro en parte iguales y en parte desiguales, lo mismo que la naturaleza de los démones, que tiene sentimientos de mortal y poder de dios.

También la naturaleza exhibe imágenes sensibles y afinidades que se pueden ver, de los dioses el sol y los astros, y de los

---

[70] $(1 + 2 + 3 + 4) \times 4 = 40$; $40 \times 3^5 = 9.720$.

[71] Para la traducción adoptamos la lectura *eph'hôi* proporcionada por la mayoría de los mss. y seguida por Babbitt, Flacelière y Cilento, frente a la conjetura *hò* de Vigerus acogida por Sieveking.

[72] Jenócrates de Calcedón, discípulo de Platón y jefe de la Academia a la muerte de Espeusipo (339-312 a. C.), fue persona de alabada *sophrosýne* y diligencia, y autor de una extensa y variada obra, probablemente no publicada y solamente conservada en algunas citas, la cual más que a una aportación personal aspiraba a transmitir la doctrina de su maestro; cf. DIÓG. LAERC., IV 6-14 y véase R. HEINZE, *Xenokrates*, Leipzig, 1892; H. F. CHERNISS, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley-Los Ángeles, 1945, págs. 31-59; H. I. KRÄMER, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlín-Nueva York, 1971, págs. 33 ss., 303 ss., 333 ss. Como aquí (cf. pág. 79 HEINZE) es utilizado a menudo como fuente por PLUTARCO en el tema de la demonología, cf. *Mor.* 361B *(Is. et Os.* 26).

mortales los relámpagos, los cometas y las estrellas fugaces, como la comparación que hizo Eurípides en los versos en que dijo:

El que hasta ayer en sus carnes florecía, como una estrella
caída del cielo se extinguió, dejando escapar su aliento al éter[73];

como cuerpo mixto y verdadera representación demónica la luna, ⟨a la cual⟩, en vista de que experimenta aparentes disminuciones, aumentos y transformaciones, por ir su curso al unísono con el de esta raza[74], unos la llamaron estrella terráquea, otros tierra olímpica[75] y otros propiedad de Hécate, la cual es terrestre y celeste al mismo tiempo. E

Del mismo modo, pues, que si se suprimiera y retirara el aire intermedio entre la tierra y la luna se disolvería la unidad y la comunidad del universo al quedar en medio un espacio vacío y desconectado, así quienes no admiten una raza de démones dejan sin contacto ni relación el mundo de los dioses y el de los hombres, al suprimir la naturaleza interpretativa y servicial, como decía Platón[76], o bien nos obligan a nosotros a confundirlo y trastornarlo todo embarcando al dios en las vicisitudes y problemas humanos y arrastrándole a nuestros asuntos, como dicen que hacen las mujeres tesalias con la luna[77]. Ciertamente la supercheria de éstas gozó de credibilidad entre las mujeres: se- F 417A

---

[73] Eurípides, Fr. 971 Nauck², de una obra desconocida, el cual es citado de nuevo en *Mor.* 1090C.

[74] Cf. *Mor.* 361C *(Is. et Os.* 26) y Empédocles, Fr. 31 B 115, 9-12 Diels-Kranz (= 445 La Croce, *Los filósofos presocráticos*, II, Madrid, 1979) allí citado.

[75] Cf. *Mor.* 935C.

[76] Cf. Platón, *Banquete* 202e y *Repúbl.* 260d, cuya definición de los démones es mencionada igualmente en *Mor.* 361C *(Is. et Os.* 26) y aludida *supra*, cap. 10, n. 56.

[77] La creencia en la capacidad de las mujeres tesalias, que de siempre han tenido fama de brujas, de hacer descender la luna es referida asimismo en *Mor.* 400B *(Pyth. or.* 12); cf. *supra* n. 71 *Pyth. or.*

gún dicen, Aglaonice, la hija de Hegétor, mujer experta en astrología, en los eclipses de luna fingía siempre hechizar a ésta y hacerla descender[78]. Pero nosotros ni escuchemos a los que dicen que ciertos oráculos carecen de inspiración divina o que los dioses no hacen caso de ritos y celebraciones mistéricas, ni tampoco creamos que la divinidad se mezcla, está presente y colabora en su realización, sino que, confiando estas funciones a los servidores de los dioses a los que legítimamente les corresponde como a sus ayudantes y secretarios, consideremos a los démones supervisores de los sacrificios [de los dioses] y celebrantes de los ritos mistéricos, mientras otros andan por ahí
B como vengadores de las brutales y graves injusticias. A otros los llamó Hesíodo, con toda solemnidad

santos
dadores de riqueza, que también este privilegio real detentan[79],

dando a entender que es propio de reyes el hacer el bien. Lo mismo que entre los hombres, también entre los démones existen, en efecto, diferencias cualitativas, y de lo emotivo e irracional queda todavía en unos un remanente débil y borroso como un poso, en otros importante y difícil de extinguir, cuyas huellas y signos de reconocimiento los sacrificios, ritos y leyendas mitológicas conservan y guardan diseminados por doquier.»[80]

14. «Pues bien, sobre las ceremonias mistéricas, en las
C cuales se pueden obtener las más claras apariencias y transparencias de la verdad acerca de los démones, 'guarde mi boca un

---

[78] El caso de la hechicera tesalia Aglaonice es mencionado igualmente en *Mor.* 145C, y ya antes en Apolonio Rod., IV 59.

[79] Hesíodo, *Trabajos y Días* 122 y 126, citado igualmente (y como aquí gramaticalmente adaptado al contexto) en *Mor.* 361B (*Is. et Os.* 26).

[80] Cf. *Mor.* 360E-F (*Is. et Os.* 25).

religioso silencio', como dice Heródoto[81]; pero festivales y sacrificios, lo mismo que días nefastos y aciagos, en los cuales se come carne cruda y tienen lugar despedazamientos así como ayunos y lamentaciones y en muchas partes además hay charlas obscenas en los santuarios

y enloquecimientos y griteríos de gentes excitadas
en encabritado tumulto[82],

yo diría que a ninguno de los dioses se le celebran, sino como ofrendas propiciatorias y de aplacamiento para alejar a démones malignos.

Tampoco los sacrificios humanos que antiguamente se hacían, ni es verosímil que los dioses los reclamaran o admitieran ni reyes y generales hubieran soportado en vano el ofrecer, pre- D
sidir y satisfacer las iras y malhumores de aviesos y díscolos espíritus vengativos, así como las insanas y despóticas pasiones de algunos que no pueden ni quieren unirse con cuerpos ni a través de los cuerpos. Sin embargo, del mismo modo que Heracles puso sitio a Ecalia por causa de una muchacha[83], así con frecuencia fuertes y violentos démones, reclamando un alma humana envuelta en cuerpo, hacen caer sobre las ciudades plagas y esterilidades de la tierra y suscitan guerras y luchas hasta que obtienen y consiguen aquello que desean[84]. Aunque a algu- E

---

[81] HERÓD., II 171, citado de nuevo en *Mor.* 607C, 636D, y siempre en relación, como aquí, con los rituales mistéricos, de los cuales Plutarco era iniciado en los dionisíacos (cf. *Mor.* 611D, 671C-D) y en los eleusinos (*Mor.* 635A).

[82] PÍND., Fr. 70 b SNELL-MAEHLER (*Ditirambo* II 13), citado de nuevo en *Mor.* 623E, 706E.

[83] Según el mito recogido en el perdido poema del Ciclo épico sobre la *Toma de Ecalia* y posteriormente en las *Traquinias* de Sófocles (cf. vv. 476-78), el héroe raptó a Yole, la hija de Éurito, el rey de esta ciudad de Eubea, que le había sido prometida.

[84] El propio PLUTARCO, en *Vida de Marcelo* 3; *Temístocles* 13; *Arístides* 9; *Agesilao* 6; *Pelópidas* 20-22, menciona diversos sacrificios humanos de carácter propiciatorio o purificador celebrados en el mundo greco-romano en cir-

nos les sucede lo contrario, como una extraña fiesta que durante el largo tiempo que pasé en Creta supe que celebraban, en la cual exhiben la imagen de un hombre sin cabeza y dicen que era Molo, el padre de Meriones [85], que habiendo cohabitado con una muchacha por la fuerza había sido encontrado sin cabeza.»

15. «En realidad todos esos ya sean raptos ya extravíos de dioses, desapariciones, destierros y servidumbres que se cuentan y cantan en mitos e himnos, no son sufrimientos y avatares de dioses sino de démones, los cuales son recordados debido a la importancia y poder de éstos, y ni Esquilo dijo ⟨con razón⟩

y al sagrado dios Apolo, desterrado del cielo [86]

F ni el Admeto de Sófocles

y mi gallo al molino lo llevaba [87];

pero quienes más se apartan de la verdad son los teólogos de Delfos que piensan que una vez tuvo lugar aquí una lucha entre el dios y una serpiente por causa del oráculo [88] y permiten que poetas y rétores lo cuenten cuando compiten en los teatros, co-

---

cunstancias excepcionales, según el modelo mítico de Ifigenia, la hija de Agamenón, y en *Is. et Os.* 73 *(Mor.* 380D) refiere cómo en la ciudad egipcia de Ilitia se quemaba a hombres vivos, rito que es interpretado como propiciador de las inundaciones y la lucha contra la sequía; cf. J. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque,* París, 1976, págs. 275-279.

[85] Molo, cretense, es hijo de Deucalión y medio hermano de Idomeneo, en unión del cual interviene su hijo Meriones en el asedio de Troya, *Il.* X 269-270; XIII 249.

[86] Esquilo, *Supl.* 214.

[87] Sófocles, Fr. 851 Radt (= 767 Nauck²), de una tragedia desconocida. Admeto, rey de Feras, en Tesalia, acogió en su casa como boyero durante un año a Apolo, castigado por Zeus por haber dado muerte a los Cíclopes; cf. Grimal, *Diccionario de la mitología...*, s. v.

[88] Cf. *supra* cap. 8 y n. 47.

mo si deliberadamente atestiguaran en contra de lo que ejecutan en sus ritos más sagrados.» 418A

Extrañado Filipo (⟨pues⟩ estaba presente el historiador) y habiendo preguntado en contra de qué ritos creía él que atestiguaban los contendientes, dijo: «En contra de los concernientes al oráculo, en cuyas ceremonias hace poco la ciudad ha iniciado a todos los griegos de allende las Termópilas llegando hasta Tempe[89]. Efectivamente, la barraca que aquí se instala junto a la era cada nueve años[90] no es ⟨un cubil a modo de agujero⟩[91] de la serpiente, sino representación de la morada de un tirano o

[89] El paso de las Termópilas, entre la montaña y el mar, era la vía natural de comunicación entre la Grecia central, a la cual pertenece Delfos, en la Fócide, y el Norte (Tesalia). El desfiladero de Tempe, por el cual discurre el río Peneo entre los macizos del Olimpo y el Ossa, sirve de paso entre el Norte de Tesalia y Macedonia, y en él se hallaba un viejo templo de Apolo del cual una procesión llevaba a Delfos el laurel para las coronas de los vencedores en los Juegos Píticos; cf. S. Marinatos, *Thessaly. An Historical and Archaeological Guide*, Atenas, 1951.

[90] El ritual indicado es designado en *Mor.* 293B-C *(Aet. Gr.* 12) con el nombre de *Septérion*, el cual tenía lugar cada ocho años *(ennaetērís)* y poco antes de los Juegos Píticos correspondientes. La explicación de la ceremonia por parte de los *theológoi* délficos se refiere a la mímesis de la muerte de la serpiente pítica por Apolo (cf. *supra*, cap. 8 y n. 47) y su consiguiente purificación. Por otra parte, Estrabón, IX 3, 11, 422 y Pausanias, X 6, 5, y el propio Plutarco, *loc. cit.*, transmiten la historia, atestiguada por primera vez por Éforo (s. IV a. C.), de un malvado ladrón llamado Pitón y apodado Dragón del cual los delfios fueron liberados por obra de Apolo. Ambas versiones tienden hoy a verse, sin embargo, como una racionalización evemerística surgida a partir del s. IV para dar cuenta posiblemente de un viejo ritual catártico de un tipo más general; cf. M. P. Nilsson, *Griechische Feste*, Leipzig, 1906, págs. 150 s.; Halliday, *The Greek Questions of Plutarch*, págs. 67 ss.; Fontenrose, *Python*, págs. 453 ss.; A. Vera, *Tipología de la fiesta en Moralia de Plutarco* (Tesis doctoral inédita), Murcia, 1988, págs. 51 ss.

[91] Para la traducción seguimos la lectura *phōleṓdes...cheiá*, respectivamente de la mayor parte y de una parte de los códices y acogida por Babbitt, Flacelière y Cilento, frente a la conjetura *phōleoû dè...[cheiá]* de Schwartz y Paton respectivamente, adoptada por Sieveking.

de un rey; así como el acceso en silencio hasta ella a través de la llamada Dolonía, por donde los Labiadas[92] conducen al muchacho de padre y madre vivos entre antorchas encendidas y, B tras prender fuego a la barraca y volcar la mesa, huyen sin mirar atrás por las puertas del santuario; y, por último, los vagabundeos y la servidumbre del muchacho así como los ritos de purificación que tienen lugar junto a Tempe hacen sospechar de una gran culpa y osadía[93]. Pues es absolutamente ridículo, amigo mío, que Apolo, después de dar muerte a la bestia, huya hasta los confines de la Hélade porque necesita purificarse, y luego allí derrame unas libaciones y ejecute los ritos que ejecutan las gentes para alejar y aplacar las iras de los démones, a los cuales llaman espíritus justicieros *(alástoras)* y vengadores de la sangre derramada *(palamnaíous)*, en la idea de que persi- C guen el recuerdo de ciertas manchas inolvidables *(álesta)* y antiguas *(palaiá)*[94]. En cuanto a la explicación que he oído ya sobre esa huida y mudanza, es terriblemente extraña y paradójica; pero si algo de verdad contiene, no creamos que es cosa de poco y banal lo que en aquellos tiempos se llevó a cabo en relación con el oráculo.

---

[92] *Labyádai* es conjetura de POMTOW, *Rhein. Mus.* 49 (1894), 578, acogida por Sieveking y Babbitt para un pasaje corrupto *(mè aióla dè)* a partir de la glosa de Hesiquio *Aióla: parà Delphoîs génos ti.* Otros lo sustituyen por *Aioládai* (Xylander, seguido por Flacelière y Cilento), *Thyiádes* (Weniger), etc., en la idea de que lo que subyace es el nombre del sacro colegio que acompañaba al joven en el ritual.

[93] El exilio y la servidumbre del joven aluden, en la explicación oficial del rito, referida asimismo *infra*, cap. 21 *(Mor.* 421C), a la versión tardía del mito que hacía derivar la sumisión de Apolo a Admeto de la muerte de la serpiente Pitón (cf. *supra* notas 90, 88, 87).

[94] De las dos etimologías solapadamente propuestas por Plutarco, *alástores*: *álesta* es verosímil (cf. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique...*, s. v.), pero *palamnaîoi*: *palaiá* es puro juego paronomásico, ya que el primer término deriva de *paláme* «palma de la mano». Cf. FERNÁNDEZ DELGADO-PORDOMINGO PARDO, «Aportación al estudio estilístico...».

Sin embargo, para que no parezca que hago lo de Empédocles:

de los relatos unas cimas con otras
encadenando, no recorrer ningún camino[95],

permitidme que a los primeros les ponga el final que les corresponde; pues ya hemos llegado a él; y siguiendo a otros muchos atrevámonos también nosotros a decir que, con la total desaparición de los espíritus demónicos asignados a las sedes proféticas y oraculares, desaparecen también tales instituciones, y al huir o emigrar aquéllos, pierden su fuerza; luego, al presentarse D
de nuevo al cabo de mucho tiempo, adquieren voz, lo mismo que los instrumentos musicales, una vez que se han puesto al frente y están presentes aquellos que los manejan»[96].

16. Tras esta exposición de Cleómbroto, Heracleón dijo: «Ninguno de los profanos, de los no iniciados y de los que tienen sobre los dioses opiniones discordantes de las nuestras está presente; pero guardémonos también de nosotros mismos, Filipo, no sea que inadvertidamente atribuyamos a la cuestión extrañas y graves hipótesis.»

«Tienes razón», dijo Filipo, «pero ¿qué es lo que más te desconcierta de las tesis de Cleómbroto?»

Y Heracleón dijo: «Que al frente de los oráculos estén no E
dioses, propio de los cuales es mantenerse apartados de las cosas terrenales, sino démones servidores de los dioses, no me parece un pensamiento equivocado; pero el tomar casi a puñados de los versos de Empédocles e imputar a esos démones fal-

---

95 EMPÉDOCLES, Fr. 31 B 24 DIELS-KRANZ (= 493 LA CROCE, *Los filós. presocr.* II).

96 Cf. *infra*, cap. 38 (*Mor.* 431B).

tas, desgracias y destierros enviados por los dioses[97], y finalmente postular también que mueren lo mismo que los hombres, lo considero demasiado osado y bárbaro».

Entonces Cleómbroto preguntó a Filipo quién y de dónde era ese joven; y una vez que se hubo enterado de su nombre y su ciudad dijo: «Tampoco a nosotros mismos se nos oculta, Heracleón, que nos hemos embarcado en argumentaciones ex-
F trañas; sin embargo, sobre cuestiones importantes no es posible avanzar en la opinión hasta lo verosímil sin utilizar además principios importantes. Tú mismo no te das cuenta de que quitas lo que concedes: estás de acuerdo en que hay démones, pero al pretender que no son malos ni mortales ya no los mantienes
419A como démones: ¿en qué se diferencian de los dioses si son incorruptibles en su esencia e impasibles e intachables en su moral?»

17. Mientras Heracleón meditaba para sí en silencio sobre esta objeción, Filipo dijo: «En realidad, démones malos, Heracleón, no sólo Empédocles los admitió sino también Platón, Jenócrates y Crisipo[98]; y también Demócrito cuando rogaba obtener «espíritus propicios»[99], por medio de cuya oración resulta evidente que conocía otros intratables y con ciertas inclinaciones e impulsos ruines.

Por lo que respecta a la muerte de tales seres he oído el relato de un hombre que no era ningún insensato ni impostor. De

---

[97] Cf. Empédocles, Fr. 31 B 115 Diels-Kranz (= 445 La Croce), autor citado de nuevo *infra*, cap. 17, 20 (*Mor.* 419A, 420D), a propósito de la demonología; véase M. Détienne, «La 'demonologie' d'Empédocle», *Rev. Ét. Gr.* 72 (1959), 1-17.

[98] Para Platón, cf. *Banquete* 202e; para Jenócrates, págs. 79 ss. Heinze; para Crisipo, Fr. 1104 Von Arnim (*Stoic. Vet. Fragm.* II 321). En relación con este tema Platón ha sido mencionado ya en *Mor.* 361C (*Is. et. Os.* 26), Jenócrates *supra*, cap. 13 (*Mor.* 416D; cf. n. 72), y los tres autores juntos más Pitágoras en *Mor.* 360E (*Is. et. Os.* 25).

[99] Demócr., Fr. 68 B 166 Diels-Kranz (= 681, 1003 Cordero, *Los filós. presocr.* III, Madrid, 1980), citado asimismo en *Vida de Timoleón* 1 (255D).

Emiliano el rétor[100], del cual también algunos de vosotros habéis sido discípulos, fue padre Epiterses, conciudadano y profesor de gramática mío. Contaba éste que, en una ocasión en que hizo un viaje por mar a Italia, se embarcó en un barco que llevaba mercancías y muchos pasajeros; ya atardecido, en las inmediaciones de las islas Equínadas, amainó el viento y el barco llegó a la deriva cerca de Paxos; la mayoría de los pasajeros estaban despiertos y muchos todavía bebían después de haber cenado; de repente se escuchó una voz procedente de la isla de Paxos, alguien que llamaba a gritos «Tamus», de modo que se extrañaron. Tamus era un timonel egipcio y no conocido por su nombre para muchos de los pasajeros. Pues bien, a las dos primeras llamadas se calló, pero a la tercera respondió al que llamaba; y éste, elevando la voz, dijo: «cuando estés frente a Palodes anuncia que el gran Pan ha muerto»[101]. Al oír esto, decía Epiterses, todos se asustaron, y mientras deliberaban consigo mismos si sería mejor cumplir lo ordenado o bien no tomarse la molestia y dejarlo, Tamus tomó la siguiente determinación: si había viento, pasar tranquilamente de largo navegando, y, en el caso de que hubiera calma y bonanza en las aguas del lugar, repetir lo que había oído. Así pues, cuando llegaron a la altura de Palodes, puesto que no había ni viento ni oleaje, Tamus, dirigiendo la vista desde la popa hacia tierra, dijo, tal como había oído: «el gran Pan ha muerto». No había terminado de decirlo cuando un gran sollozo mezclado con extrañeza no de uno sino de muchos se produjo. Como había mucha gente presente, la historia se difundió rápidamente por Roma, y Tamus fue hecho llamar por Tiberio César. Hasta tal punto se creyó Tiberio la historia, que trataba de averiguar e investigar sobre Pan; y los

B (margin, line 1) · C (margin, "pri-") · D (margin, "diri-")

---

[100] Mencionado por SÉNECA EL VIEJO, *Controversias* X 5, 25.

[101] Las islas de Paxos y Propaxos se encuentran frente al Epiro, a unos 13 kms. al sur de Corcira (Corfú). Palodes es el puerto de Butroto, en el Epiro. Cf. A. PHILIPPSON-E. KIRSTEN, *Die griechischen Landschaften*, 1950-1959.

filólogos de la corte, que eran muchos, conjeturaban que era el que había nacido de Hermes y Penélope»[102].

E Efectivamente, Filipo tenía también entre los presentes algunos testigos que se lo habían escuchado a Emiliano cuando era viejo.

18. Demetrio dijo que de las islas de en torno a Britania hay muchas aisladas que están desiertas, algunas de las cuales tienen nombres de démones y de héroes; y que él mismo hizo la travesía, enviado por el emperador con el fin de obtener información y observar, hasta la que está más próxima de entre las desiertas, la cual tenía no muchos ocupantes y todos eran tenidos por sagrados e inviolables por parte de los britanos.

Al poco de llegar él se produjo una gran confusión en la atmósfera y numerosas señales celestes, se desencadenaron vientos, y rayos y truenos cayeron del cielo; cuando amainó, decían los habitantes de la isla que había tenido lugar una extinción de

---

[102] El misterioso relato plutarqueo sobre Pan ha ocupado con frecuencia a los eruditos desde Eusebio de Cesarea a Rabelais y los modernos estudiosos, que en él han querido ver ya una representación del demonio o, por el contrario, la del propio Cristo, ya la *epiclesis* griega de un ritual funerario identificado por unos con un macho cabrío sagrado de Mendes, en Egipto, por otros con el dios sirio Adonis, por otros con el egipcio Osiris y, finalmente, con los dos últimos a la vez, aduciendo en estos casos una correspondencia entre la expresión sobre la muerte de Pan y la proferida en el tratado *Is. et Os.* 12 *(Mor.* 355E) acerca del nacimiento del dios egipcio; cf. FLACELIÈRE, *Plutarque sur la disparition des oracles*, París, 1947, págs. 79-87; J. HANI, «La mort du Grand Pan», *Actes VIII^e Congrès Assoc. Budé*, París, 1970, págs. 511-519.

En cuanto al círculo de filólogos de la corte del emperador Tiberio (s. I a. C. - I d. C.), cuya existencia es constatada por SUETON., *Tiber.* 56, 70 junto con la afición de éste al estudio de la mitología, parecen haber querido evitarse problemas remitiéndose al dios de los pastores y los rebaños, mitad hombre y mitad macho cabrío, según la versión del himno homérico a él dedicado hijo de Hermes y de una Ninfa [y a cuya vista «todos» *(pan-)* los dioses se habrían regocijado] y según otra versión, recogida por HERÓD., II 145, nacido de los amores de Penélope (una mortal) con Hermes (y, según una tercera versión, de aquélla con «todos» los pretendientes en ausencia de su esposo).

algunos de los seres superiores. «Pues del mismo modo que F una lámpara», dijeron, «cuando está encendida no tiene nada de terrible pero al apagarse es penosa para muchos, así las almas importantes tienen sus alumbramientos benignos e inofensivos, pero sus extinciones y desapariciones muchas veces, como ahora mismo, producen vientos y tormentas, otras muchas envenenan el aire de propiedades pestilentes». Que, efectiva- 420A mente, existe allí una isla en la que se halla confinado Crono vigilado por Briareo mientras duerme [103]; pues el sueño ha sido tramado contra él como atadura, y a su alrededor hay numerosos démones en calidad de asistentes y servidores.

19. Haciendo uso de la palabra Cleómbroto dijo: «También yo puedo relatar historias semejantes, pero para nuestra hipótesis es suficiente con que nada se oponga ni impida que esto sea así. Sin embargo, dijo, reconocemos que los estoicos no sólo con respecto a los démones tienen la opinión que yo digo, sino que también, de toda la cantidad de dioses que existen, a uno solo tienen por eterno e inmortal; mientras que de los demás creen que han nacido y perecerán [104]. En cuanto a las bro- B mas y risas de los epicúreos, las cuales se atreven a hacer incluso contra la providencia divina, calificándola de mito, ningún miedo debemos tener. Nosotros afirmamos que el mito es su infinitud, que entre tantos universos no tiene ninguno que sea

---

[103] Una vez que Zeus, mediante la astucia de su madre, Rea, evitó ser devorado por su padre Crono, perteneciente a la primera generación de dioses, que surgieron del Cielo y la Tierra, precipitó a éste en el Tártaro con ayuda de los tres gigantes de cien brazos, convertidos en sus guardianes y uno de los cuales se llamaba Briareo o Egeo; cf. HESÍODO, *Teogonía* 126 ss. En la tradición religiosa órfica, sin embargo, Crono aparece habitando en las Islas de los Bienaventurados; cf. PÍND., *Olímp.* II 77 ss. y PLUT., *Mor.* 941A-F.

[104] Para la teología estoica, panteísta y monoteísta al mismo tiempo, Zeus, adorado bajo diversos nombres, es el símbolo del dios único, providencial y eterno, que encarna el Cosmos, y todos los demás dioses son perecederos; cf. CRISIPO, Fr. 1049 ss. VON ARNIM *(Stoic. Vet. Fragm.* II 309 ss.).

gobernado por una razón divina, sino que todos han surgido y se organizan espontáneamente. Y si algo hay ridículo en filosofía, habrá que reírse de esos fantasmas mudos, ciegos y sin alma ⟨que⟩ éstos imaginan en manadas apareciéndose y dando vueltas por todas partes durante inmensos períodos de años, a veces brotando de seres todavía vivos, otras veces de seres que-
C mados y putrefactos desde hace tiempo[105], con lo cual no hacen sino introducir palabras hueras y sombras en el estudio de los fenómenos naturales y mostrarse displicentes en el caso de que alguien diga que existen démones no sólo por naturaleza sino también por lógica y que tienen la propiedad de conservarse y perdurar largo tiempo.»

20. Tras estas intervenciones Amonio afirmó: «Me parece correcta la opinión de Teofrasto: '¿Qué es lo que impide aceptar una voz venerable y altamente filosófica? Si se rechaza, elimina muchas ideas aceptadas pero que no se pueden demostrar, mientras que si se admite arrastra consigo muchas cosas imposibles e irreales*** [106]'.

---

[105] Cf. EPICURO, Fr. 394 USENER. La teoría epicúrea de los *eídola* o simulacros minúsculos e infinitos en número de los objetos reales, existentes o desaparecidos, y productores de las sensaciones, se hallaba ya presente en buena medida en Demócrito, según ha sido insinuado *supra* 17, 419A; cf. GARCÍA GUAL, *Epicuro*, Madrid, 1981, págs. 85 ss.; C. BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928.

[106] Teofrasto de Ereso, en la isla de Lesbos, c. 370-288 a. C., discípulo y colaborador de Aristóteles, se unió a éste probablemente en Asia Menor y de allí le siguió a Macedonia y luego a Atenas, donde le sucedió como escolarca del Perípato tras el retiro de aquél a Calcis (322); cf. DIÓG. LAERC., V 2 y véase O. REGENBOGEN, *RE* Suppl. VII, s. v. El texto de lo que resta de una extensa obra que abarcaba entre otros saberes la botánica, la física, la ciencia política así como sus célebres *Caracteres*, siguiendo la línea de su maestro, es notablemente defectuoso; cf. F. WIMMER, *Theophrastos*, Francfort, 1964 (= Leipzig, 1854-1862). También parece serlo el pasaje de Plutarco, para el cual algunos autores (Pohlenz) suponen una laguna al final, otros (Turnebus, seguido por Flacelière) conjeturan una negación *(oudèn*, en lugar de *pollà)* en la última frase.

El único argumento, sin embargo, que he oído esgrimir a los epicúreos con respecto a los démones introducidos por Empédocles[107], que no es posible que siendo malos y perversos sean bienaventurados y de larga vida, puesto que la maldad entraña una enorme ceguera y la tendencia a caer en lo destructivo, es ingenuo. De este modo, en efecto, Epicuro aparecerá como inferior a Gorgias el sofista, y Metrodoro inferior a Alexis el comediógrafo; pues éste vivió el doble que Metrodoro, y aquél más de una tercera parte más que Epicuro[108]. En otro sentido, pues, llamamos a la virtud fuerte y al vicio débil, no en relación con la permanencia y la disolución del cuerpo; porque también muchos animales que son inamovibles y tardos de espíritu y muchos que son indisciplinados y desordenados viven más tiempo que los inteligentes y hábiles. Por lo cual no de una manera correcta hacen derivar la eternidad del dios de su capacidad de salvaguardia y evasión de lo destructivo. Pues en la naturaleza de lo bienaventurado debería estar lo impasible e incorruptible sin necesidad de ningún esfuerzo. D EA

Pero el referirse a quienes no están presentes, sin duda no parece correcto. Así pues, justo es que Cleómbroto reanude de nuevo para nosotros la explicación que dejó hace un momento sobre la mudanza y exilio de los démones.»

21. Entonces Cleómbroto dijo: «En realidad me extrañaría si no os parece mucho más absurda de lo que ha sido dicho. Sin embargo parece apoyarse en la investigación de los fenómenos naturales, y Platón le proporcionó la clave aun no manifestán- F

[107] Cf. EMPÉDOCLES, Fr. 31 B 115 DIELS-KRANZ (= 445 LA CROCE), aludido *supra*, caps. 16-17.

[108] Epicuro vivió 71 años (342/341-271/270 a. C.). Al sofista y maestro de retórica Gorgias de Leontinos se le atribuye un siglo o más de vida (c. 480-380 a. C.). Metrodoro de Lámpsaco, el epicúreo más importante después del fundador y predilecto de éste, vivió 53 años (331/330-278/277 a. C.). Al poeta cómico Alexis, de la transición de la comedia Media a la Nueva y maestro de Menandro, se le supone una vida de un siglo (c. 375-c. 275).

dose con claridad sino, sobre la base de una oscura opinión, introduciendo cierto sentido enigmático con cautela; pero, sin embargo ha habido también un gran abucheo en contra de él por parte de los demás filósofos [109].

421A Mas, puesto que ante nosotros tenemos una cratera de mitos e historias verdaderas mezclados (¿y dónde podría encontrar uno oyentes mejor dispuestos para contrastar esas historias como si fuesen monedas extranjeras?), no dudo en ofrecer graciosamente el relato de un extranjero al que a duras penas descubrí y conseguí su trato y amistad tras muchos errabundeos y desembolso de importantes recompensas por información, ya que solamente una vez al año se encontraba con gente a las orillas del mar Eritreo y el resto del tiempo vivía en unión de ninfas nómadas y démones, según él decía [110]. Era el más hermoso de
B ver de los hombres que he visto y vivía libre de toda enfermedad, administrándose una vez al mes un fruto medicinal y amargo de una hierba; estaba práctico en el manejo de muchas lenguas y a mí la mayor parte de las veces se me dirigía en un dorio no lejano del de la poesía [111]. Al hablar un dulce aroma impregnaba el lugar, ya que su boca exhalaba un olor muy agradable. Pues bien, los demás estudios y la investigación le acompañaban durante todo el tiempo; y un día al año estaba inspirado para la mántica, y profetizaba descendiendo junto al mar; acudían señores y secretarios de reyes y luego se iban.

---

[109] El argumento platónico será explicado *infra*, 22, 421F-422A.

[110] Cf. *supra*, c. 2 (410A) y n. 5 sobre los viajes de Cleómbroto a Egipto, la región Troglodítica y allende el mar Eritreo o Rojo. El bárbaro del relato tiene todos los rasgos de un eremita o persona que busca el contacto con la divinidad en solitario, y su figura no carece de paralelos ya en esta época del paganismo, con anterioridad a la expansión del cristianismo y a los Santos Padres; cf. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, 3.ª ed., París, 1950, págs. 45 ss.

[111] Como se ha dicho al principio, 2, 410A, Cleómbroto es de Lacedemonia, región de habla doria, y de base doria era también la lengua de la lírica coral, incluidos los coros de la tragedia y la comedia.

Él refería, en efecto, el arte adivinatorio a démones; tenía a
Delfos en la máxima consideración y no ignoraba ninguno de
los relatos sobre Dioniso que allí se hacían ni de los ritos que
se celebraban [112], sino que aseguraba que también ellos eran c
grandiosas experiencias de démones, así como los relativos a
Pitón. Que para el que le dio muerte el exilio no fue por nueve
años ni a Tempe a continuación [113], sino que una vez expulsado
pasó a otro mundo, y luego, tras nueve ciclos de «grandes
años» [114] regresando de allí purificado y verdaderamente «Fe-
bo» («Radiante») [115], se hizo cargo del oráculo, que Temis guar-
dó mientras tanto [116]. Que así eran también la historia de Tifón
y la de los Titanes [117]; ha habido luchas de démones contra dé-
mones y luego exilios de los vencidos o castigos de los culpa-
bles por parte de la divinidad, tal como se dice de Tifón que co-

---

112 Cf. *Mor.* 365A *(Is. et Os.* 35).

113 Cf. *Mor.* 293B-C y *supra,* 15, 418A-B, con n. 90 y 93.

114 Períodos del universo en que todo se renueva, según una concepción principalmente pitagórica y estoica; cf. n. 70 a *Pyth. or.*

115 El sentido de este epíteto apolíneo es explicado en *Mor.* 393C y 388F *(E ap. Delph.* 20, 9).

116 Temis, nombre posiblemente conectado con las raíces *the-* y *sta-*, «fija, estable» (cf. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique...*, s. v.), pertenece, según HESÍODO, *Teogon.* 135, a la primera generación de dioses surgidos del Cielo y la Tierra, como Crono y los Titanes, pero según *Teogonía* 901 ss. es una diosa olímpica, la segunda esposa de Zeus, madre de las Horas y las Moiras, y con tendencia a convertirse en una abstracción que representa la justicia o el derecho. Es presentada por ESQUILO, *Eumén.* 2 ss., como posesora del oráculo de Delfos a continuación de su madre Gea y dotada con poderes proféticos que exhibe asimismo en PÍND., *Ístm.* VIII 34 ss. y en una célebre copa de Vulci del Antikes Museum de Berlín que la representa sobre el trípode dando un oráculo a Egeo; cf. M. CORSANO, *Themis. La norma e l'oracolo nella Grecia antica*, Lecce, 1988.

117 Tifón, o Tifeo, es un monstruo hijo de la Tierra y el Tártaro que al igual que habían hecho los Titanes, nacidos de la Tierra y el Cielo, disputaría a Zeus el dominio del mundo y sería fulminado por éste, según refiere HESÍODO, *Teogonía* 820 ss. Ambos mitos son explicados igualmente como hazañas de démones en *Mor.* 360F *(Is. et Os.* 25).

D metió culpa a propósito de Osiris[118], y de Crono a propósito de Urano[119], y cuyos honores se han hecho más débiles entre nosotros o incluso han desaparecido del todo al pasar aquéllos a otro mundo[120]. Porque también sé que los Sólimos, los vecinos de los licios, veneraban a Crono entre los que más[121]; pero una vez que, tras haber dado muerte a sus jefes, Arsalo, Drío y Trosobio, fue exiliado y emigró a donde quiera que fuere (pues eso no saben decirlo), aquél fue dejado de lado y Arsalo y sus compañeros son denominados «dioses duros», y los licios toman pública y privadamente el nombre de éstos en sus imprecaciones. Historias semejantes a éstas sin duda se pueden espigar muchas en los relatos míticos.

E «Y que con los nombres habituales de los dioses llamemos a algunos démones, no debe extrañarnos», dijo el extranjero; «pues por el dios con el que cada uno se halla asociado y de cuyo poder y honra tiene asignada una parte, por él gusta de ser

---

[118] Tifón es identificado ya por Ferécides (*flor.* c. 550 a. C.), Fr. 4 Diels-Kranz, con el dios egipcio Seth, y su atentado contra Osiris, al que encerró en un arca y descuartizó, es relatado en *Mor.* 356A ss. (*Is. et Os.* 12 ss.).

[119] Crono, el más joven de los Titanes, hijos de Urano (el cielo) y Gea (la tierra), ayudó a su madre a vengarse de su padre emasculándolo con una hoz (y, una vez dueño del universo, casó con Rea y, para sustraerse a una profecía, iba devorando a todos sus hijos excepto a Zeus, que pudo evitarlo); cf. Hesíodo, *Teogonía* 154 ss.

[120] Sobre el culto de Tifón cf. *Mor.* 362E-F (*Is. et Os.* 30). El culto a Crono, localizado en muy pocos lugares, tiene manifestaciones dignas de mención en el festival de los Cronia, celebrado en Atenas y otros lugares en la época de la recolección, con participación de patronos y esclavos (cf. Farnell, *The Cults of the Greek States*, I, págs. 23 ss.), y en el culto de los reyes-sacerdotes eleos en la colina de Crono en Olimpia (Pausanias, VI 20, 1).

[121] Los Sólimos son un antiguo pueblo del suroeste de Asia Menor que desde Licia luchan contra Belerofonte en *Ilíada* VI 184, 204, y son identificados a veces con los Milios y a veces con los Pisidios. Desde la publicación de los documentos hetitas por E. Farer, *Mél. Cumont*, 1936, págs. 687 ss., es claro que la leyenda de Crono deriva en gran medida de Asia Menor; cf. A. B. Cook, *Zeus. A Study in Greek Religion*, I, Nueva York, 1964, págs. 123, 156.

nombrado. Pues también de entre nosotros uno es Dío, otro Ateneo, otro Apolonio o Dionisio o Hermeo [122]; en realidad, algunos fueron designados por suerte correctamente, pero la mayoría han recibido apelativos derivados de dioses que no les cuadran nada sino al revés.»

22. Guardó silencio Cleómbroto y a todos pareció asombroso su relato, mas como Heracleón preguntara qué tenía que ver eso con Platón y en qué sentido él le había proporcionado F
la clave a esa explicación, Cleómbroto dijo: «Acuérdate bien de que rechazó de entrada la infinitud de mundos, pero acerca 422A
de un número determinado se mostró dudoso, y aunque hasta cinco concedió probabilidad a los que conjeturaban un mundo por elemento, personalmente se mantuvo en uno solo [123]. Y esto parece ser propio de Platón, mientras que los demás se mostraron sumamente temerosos del número, en la idea de que una indeterminada y molesta infinitud se planteaba inmediatamente a los que no limitaran la materia a uno solo sino que fueran más allá [124].»

«Y el extranjero», dije yo, «acerca del número de mundos ¿ponía un límite como Platón o es que, cuando te encontraste con ese hombre, ni siquiera lo comprobaste?»

«Pero ¿no iba yo a ser», dijo Cleómbroto, «oyente pertinaz y ávido de lo relativo a estas cuestiones más que de cualquier otra cosa, toda vez que él se prestaba y ofrecía amablemente? B
Decía él que ni infinitos ni uno ni cinco mundos hay, sino ciento ochenta y tres ordenados en forma triangular [125], cada uno de

---

[122] Antropónimos derivados respectivamente del nombre de Zeus *(Dyeus)*, Atenea, Apolo, Dioniso y Hermes.

[123] PLATÓN, *Tim.* 55 c-d, aludido igualmente en *Mor.* 389F *(E ap. Delph.* 11) e *infra,* 37, 430B.

[124] Cf., p. ej., ARISTÓT., *Sobre el cielo*, I 8-9 (276a18), aludido como aquí a continuación del *Timeo* platónico en *Mor.* 389F *(E ap. Delph.* 11).

[125] Cf. PROCLO, *Coment. al Timeo*, 138b.

cuyos lados contiene sesenta mundos; de los tres restantes cada uno está situado en un ángulo, y los contiguos se tocan entre sí, girando alrededor suavemente como en una danza; la superficie interior del triángulo es hogar común de todos y se llama 'llanura de verdad', en la cual yacen inmóviles los principios, las formas y los modelos de las cosas que ha habido y de las que habrá [126], y de la eternidad, que está a su alrededor, es arrastra-
C do el tiempo como una corriente hasta los mundos. Las almas humanas tienen visión y contemplación de ello una sola vez a lo largo de diez mil años, siempre que hayan llevado una vida como es debido; los más perfectos de los ritos místicos de aquí son un sueño de aquella iniciación y rito místico; y las discusiones filosóficas tienen por objeto recordar las bellezas de allí, o, de lo contrario, se llevan a cabo inútilmente.»

«Así lo oía yo fabular sobre ello», dijo éste, «justo como en un rito místico y de iniciación, sin aducir por su parte ninguna demostración ni prueba de la argumentación.»

23. Entonces yo, dirigiéndome a Demetrio, dije: «¿Cómo son los versos de los pretendientes cuando se admiraron ante
D Ulises por su manejo del arco?». Y una vez que Demetrio me los recordó, dije: «Eso se me ocurre también a mi decir del extranjero:

verdaderamente es un conocedor y un experto [127],

sólo que en doctrinas y relatos de todo tipo, y era muy versado en letras y no extranjero sino griego de nacimiento, repleto de cultura griega en cantidad. Lo delata el número de sus mundos, que no es egipcio ni indio sino dorio de Sicilia, de un hombre

---

[126] Cf. PLATÓN, *Fedr.* 248b.

[127] HOM., *Od.* XXI 397. Se supone que Demetrio, como gramático que es, conoce de memoria los poemas homéricos; cf. *supra* n. 9.

de Hímera llamado Petrón [128]. Su propio librito no lo he leído ni sé que se conserve, pero Hipis de Regio [129], a quien cita Fanias de Ereso [130], cuenta que de Petrón era esta opinión y la teoría de E que hay ciento ochenta y tres mundos y se tocan entre sí por elemento; pero en cuanto a qué sea eso de 'tocarse por elemento', sin dar mayor explicación ni añadir ningún otro factor de credibilidad.»

Demetrio, en respuesta, dijo: «Y ¿qué credibilidad puede haber en cuestiones como éstas, donde ya Platón sentó las bases de la teoría sin decir nada razonable ni verosímil?»

Entonces Heracleón dijo: «Pero lo cierto es que a vosotros los gramáticos os oímos remontar esa opinión a Homero, en el sentido de que él divide el universo en cinco mundos, cielo, agua, aire, tierra y Olimpo. De ellos deja dos en común, la tie- F rra, que pertenece al universo inferior, y el Olimpo, que pertenece al universo superior; y los tres de en medio fueron asignados a los tres dioses [131]. Así también Platón parece nombrar cinco mundos por asociación de las formas y figuras de los

---

[128] Petrón de Hímera, en Sicilia, es un pitagórico de los antiguos; cf. ZIEGLER, *Der kleine Pauly*, s. v.

[129] Fr. 6 MÜLLER *(Fr. Hist. Gr.* II 14). Hipis, de Regio, colonia calcídica en la punta de Italia, es un nombre con frecuencia corrupto y muy discutido; según la Suda contemporáneo de las guerras persas y autor, entre otras obras, de unos *Sikeliká* en cinco libros, según otros el más antiguo historiador de Sicilia y fuente ya de Heródoto y otros autores; cf. JACOBY, *RE* VIII, s. v.

[130] Fr. 22 MÜLLER *(Fr. Hist. Gr.* II 300). Fanias, o mejor Fenias *(Phainías)* por su nombre lesbio (c. 375-300), de Ereso, en la isla de Lesbos, fue, como su compatriota y coetáneo Teofrasto (cf. *supra* n. 106), un discípulo de Aristóteles que heredó el interés peripatético por la investigación literaria e histórica y cuyas referencias en las *Vidas* de Solón y Temístocles sugieren su frecuente utilización como fuente por Plutarco; cf. M. MÜHL, «Solon und der Historiker Phainias von Lesbos», *Rhein. Mus.* 98 (1955), 349-354; «Solon gegen Peisistratos», *Rhein. Mus.* 99 (1956), 315-323.

[131] Cf. *Ilíada* XV 187 ss., aludido igualmente en *Mor.* 390C *(E ap. Delph.* 13). Los tres dioses son Zeus, Posidón y Hades, señores respectivamente del cielo, el mar y la bruma.

423A cuerpos más bellas y primeras con las diferentes partes del universo, el de tierra, el de agua, el de aire, el de fuego y, finalmente, el que rodea a éstos, al cual le asignó la multidifusa y versátil figura del dodecaedro como la que más conviene y se ajusta a los ciclos y movimientos del alma[132].»

Y Demetrio dijo: «¿Por qué hemos de sacar a relucir a Homero en este momento? Basta de historias. En cuanto a Platón, lejos está de llamar a las cinco partes diferentes del mundo cinco mundos, y cuando polemiza con los que postulan infinitos mundos él mismo afirma ya que cree que éste es uno, unigénito
B y motivo de contento para la divinidad, nacido del todo corpóreo, entero, completo y autosuficiente. Por lo cual sería de extrañar que, después de haber dicho él mismo la verdad, a otros les haya proporcionado una teoría de una división increíble y falta de base. Pues el no defender un solo mundo tenía de alguna manera como presuposición la infinitud del universo, pero el establecer concretamente ese número y ni más ni menos de cinco es completamente ilógico y desprovisto de toda credibilidad, a no ser que tú digas otra cosa», dijo mirando hacia mí.

Y yo dije: «¿Parece bien, entonces, que dejemos ya así la discusión sobre los oráculos como si hubiera llegado a su fin y
C pasemos a otra de la misma enjundia?». «No que dejemos aquélla», dijo Demetrio, «sino que no pasemos por alto esta que a su vez se nos presenta. No demoraremos, en efecto, tiempo en ello, sino que, abordándola lo justo para investigar su plausibilidad, pasaremos al tema de discusión inicialmente propuesto.»

24. «Pues bien», dije yo, «en primer lugar, aquello que impide postular infinitos mundos no excluye postular más de uno. Es posible, en efecto, que también la divinidad, la capacidad de profetizar y la providencia existan en más de un mundo

[132] Cf. PLATÓN, *Tim.* 31a y 53c-55c, aludido asimismo en *Mor.* 390A (*E ap. Delph.* 11) y 887B.

y que el azar tenga una intervención mínima, sino que la inmensa mayoría de las cosas y las más importantes tengan su génesis y transformación de una manera ordenada, nada de lo cual admite la infinitud por naturaleza.

En segundo lugar, está más de acuerdo con la razón el que el mundo no sea unigénito ni único para la divinidad. En efecto, si ésta es completamente buena no carece de ninguna virtud, D y menos de las relativas a la justicia y el amor; pues éstas son las más hermosas y las que cuadran a los dioses. Y es natural que la divinidad no posea nada en vano ni inútil. Existen, por tanto, otros dioses y mundos fuera, con los cuales usa de las virtudes sociales; pues no consigo mismo ni con una parte de sí mismo se usa la justicia, la amabilidad o la bondad, sino con otros. De modo que no es lógico que nuestro mundo flote en medio de un vacío infinito sin amigos, sin vecinos y sin trato con los demás.

Porque también la naturaleza vemos cómo encierra ⟨lo⟩ relativo a cada cosa en clases y especies como a las semillas en cápsulas o vainas; pues no hay nada entre el número de los se- E res para lo que no exista al menos un término común, y no encuentra tal designación aquello que particularmente ⟨o⟩ en común no tenga una cierta naturaleza. Mas del mundo no se dice que tenga una cierta naturaleza común; tiene, por tanto, una naturaleza particular, que ha llegado a ser lo que es en virtud de una diferenciación frente a otros seres del mismo género y de la misma especie. Pues, si en la naturaleza no existe solamente un hombre ni un caballo ni una estrella ni un dios ni un demon ¿qué es lo que impide que tampoco la naturaleza posea un solo mundo sino más de uno? El que diga, en efecto, que también posee una sola tierra y mar, está pasando por alto algo tan palmario como es la doctrina de las partes semejantes [133]; pues a la

---

[133] Según dicha teoría el mundo en un principio era una «mezcla» compuesta por «semillas» de las distintas sustancias naturales, orgánicas e inorgánicas, las cuales son infinitamente divisibles en partes semejantes entre sí; éstas

F tierra la dividimos en partes que tienen el mismo nombre, e igualmente al mar, pero una parte del mundo ya no es mundo, sino que está compuesta de naturalezas diferentes.

424A 25. Más aún, aquel temor en especial por el que algunos hacen gastar la materia toda en el mundo, a saber, que nada que quede fuera pueda perturbar con interferencias o golpes la consistencia de éste, no tienen razón en sentirlo. En efecto, si existe más de un mundo pero cada uno por separado se halla equitativamente acoplado a una sustancia y materia con una determinada extensión y un límite, ninguna porción irregular ni desordenada quedará, a modo de residuo, que venga de fuera. La razón proporcional que rodea a cada uno, al ejercer su control sobre la materia asociada, no permitirá que ninguna porción extraviada y errante caiga dentro de otro ni de otro en él, por el hecho de que la naturaleza no posee ni una magnitud ilimitada
B e infinita ni un movimiento irracional y desordenado. Y si algún flujo pasa de unos a otros, ⟨es lógico⟩ que sea del mismo tipo y apropiado y se mezcle fácilmente con todos, como los rayos de las estrellas y sus fusiones, y que ellos mismos disfruten contemplándose entre sí con simpatía, y a los muchos y bondadosos dioses que hay en cada uno les proporcionen ocasiones de trato y amistad [134].

Nada de eso es imposible ni fabuloso ni anormal, a no ser, por Zeus, que algunos sospechen de la teoría de Aristóteles por tener causas naturales. En efecto, si cada uno de los cuerpos ocupa un lugar propio, como él dice, es preciso que la tierra sea arrastrada de todas partes hacia el centro y que el agua, sobre

---

recibieron el nombre de «elementos» de su propulsor, el filósofo Anaxágoras de Clazómenas (c. 500-c. 428 a. C.), y fueron calificadas como «homeomerías» *(homoiomeré)* por Aristóteles, quien contribuyó a la gran reputación e influencia de que gozó Anaxágoras en la Antigüedad; cf. H. Fränkel, *Class. Philol.* 45 (1950), 187 ss. (= *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Múnich, 1968, págs. 284-90).

[134] Cf. *supra*, 24, 423D-E.

ella, soporte a los cuerpos más ligeros en razón de su densidad. C
Si, por tanto, hay más de un mundo, ocurrirá que la tierra en muchas partes se sitúa por encima del fuego y del aire, y en muchas partes por debajo; y, del mismo modo, el aire y el agua en parte están en los lugares que por naturaleza les corresponden y en parte en lugares no naturales; como ello es imposible, según él cree, no habrá ni dos ni más mundos sino uno, el que vemos, compuesto por la totalidad de la sustancia, establecido de acuerdo con la naturaleza, como conviene a las diferencias que existen entre los cuerpos [135].

26. Sin embargo, también eso ha sido dicho con más persuasividad que certeza; piensa lo siguiente, mi querido Demetrio, dije. «Cuando él dice de los cuerpos que unos se mueven D
hacia el centro y abajo, otros fuera del centro y arriba, y otros alrededor del centro y en círculo, ¿con respecto a qué entiende el centro? Desde luego no con respecto a lo vacío; pues según él no existe. Y según aquellos para quienes existe, no tiene centro, como tampoco primero ni último; pues éstos son límites y él es infinito e ilimitado [136]. Y aun cuando uno se viera obligado, violentando la razón, a reconocer un centro en un vacío infinito, ¿cuál sería la diferencia que existe con respecto a éste entre los movimientos de los cuerpos? Pues ni en el vacío tienen fuerza los cuerpos [137] ni los cuerpos poseen una inclinación y un impulso en virtud del cual se afanen por el centro y a él se dirijan ardientemente desde todas partes. Por lo demás, igual- E
mente difícil es pensar que de cuerpos sin espíritu se produzca hacia un lugar incorpóreo e indiferenciado ya sea un desplazamiento por sí mismos ya sea una atracción por parte de aquél.

---

[135] Cf. Aristót., *Sobre el cielo*, I 7 ss. (276a 18 ss.), cuya argumentación resume Plutarco.

[136] Cf. *Mor.* 925F, 1054B.

[137] Para la traducción excluimos, como Babbitt y Flacelière, la adición *kratoûsa* de Wilamowitz que Sieveking recoge.

Lo único que queda, por tanto, es que se hable del centro no
en sentido local sino corpóreo. Al poseer, en efecto, el mundo
que nos rodea una sola unidad y estructura a partir de varios y
desiguales cuerpos, las diferencias producen necesariamente
sus movimientos para unos en un sentido y para otros en otro.
Ello es evidente por el hecho de que al ser modificado cada uno
de ellos en su sustancia, también cambian de lugar al mismo
tiempo; pues sus disgregaciones dispersan la materia lejos del
centro elevándola hacia arriba en círculo; y, por el contrario,
F sus combinaciones y condensaciones la aplastan y comprimen
hacia abajo en dirección al centro[138].

27. Sobre ello no es necesario utilizar aquí más argumen-
tos. La causa, pues, que se suponga que es el artífice de esos
accidentes y cambios, esa mantendrá cada uno de los mundos
425A sin salirse de sí mismo. Cada uno de los mundos posee, en
efecto, tierra y mar; cada uno posee su propio centro, así como
accidentes y cambios de los cuerpos, naturaleza y fuerza, ⟨la
cual⟩ conserva y mantiene a cada uno en su sitio. De lo de fue-
ra, en efecto, tanto si no hay nada como si hay un vacío infini-
to, no existe un centro, según queda dicho; mientras que, al
existir más de un mundo, en cada uno hay su propio centro; y
por lo tanto un movimiento propio para los cuerpos que se diri-
gen hacia él, para los que se alejan de él y para los que lo ro-
dean, tal como los propios filósofos distinguen. Y el que pre-
tenda que, aunque existan muchos centros, los cuerpos pesados
son empujados de todas partes hacia uno solo, en nada se dife-
rencia del que pretende que, aun existiendo muchos hombres,
la sangre fluye juntamente de todas partes hacia una sola vena,
y una sola meninge envuelve a los cerebros de todos, conside-
B rando extraño el que, de los cuerpos físicos, no hayan de ocu-
par un solo lugar todos los sólidos y uno solo todos los flui-

---

[138] Cf. *Mor.* 123A.

dos[139]. Absurdo será, pues, éste y también aquel que se enfada si los universos usan sus propias partes con su situación y disposición natural en cada caso. Pues lo que sería absurdo es si alguien dijera que mundo es el que posee en su interior una luna[140] lo mismo que un individuo que lleva el cerebro en los talones y el corazón en las sienes[141]. En cambio, el postular más de un mundo separados uno de otro y delimitar y dividir sus partes al mismo tiempo que los conjuntos, no es absurdo; pues la tierra, mar y aire dentro de cada uno estarán dispuestos tal como conviene a su naturaleza, y el arriba, abajo, alrededor y C
centro lo posee cada uno de los mundos no con respecto a otro ni fuera, sino dentro de sí mismo y cara a sí mismo.

28. La piedra, pues, que algunos suponen fuera del mundo no ofrece fácilmente una idea ni de quietud ni de movimiento. Pues ¿cómo va a permanecer quieta si tiene peso, o cómo va a moverse hacia el mundo, como los demás cuerpos pesados, si ni es parte de él ni se halla orgánicamente unida a su sustancia? En cuanto a la tierra contenida y encerrada en otro mundo, no debería constituir dificultad el cómo es que no pasa aquí separándose del todo a causa de su peso, si se observa la naturaleza D
y la intensidad con que es sujetada cada una de las partes. Porque, si tomamos el abajo y el arriba no con respecto al mundo sino fuera de él[142], nos hallaremos en las mismas dificultades que Epicuro, que hacía mover todos los átomos hacia las regiones de debajo de los pies, como si el vacío tuviera pies o la in-

---

139 La comparación del universo con un organismo vivo como es el hombre aparece más desarrollada en *Mor.* 928A-D.

140 Para la traducción excluímos, como Flacelière, la adición ⟨*mésen tèn*⟩ de Wilamowitz que Sieveking acoge.

141 Utilización sarcástica de una expresión probablemente proverbial a juzgar por su presencia ya en DEMÓSTENES, VII 45 ; cf. FERNÁNDEZ DELGADO, «Nueva contribución al estudio de los proverbios en *Moralia*», en GARCÍA LÓPEZ-CALDERÓN DORDA (ed.), *Estudios sobre Plutarco*, págs. 257-267.

142 Cf. *Mor.* 1054B.

finitud permitiera pensar en un abajo y un arriba dentro de sí misma [143]. Por lo cual también Crisipo es de admirar, más aún, de preguntarse totalmente con qué experiencia afirma él que el mundo se halla situado en medio y que su sustancia, que desde siempre se halla en posesión de la región central, no es la que menos contribuye a su permanencia y, por decirlo así, a su in-
E mortalidad. Eso es lo que dice, en efecto, en el cuarto libro de *Cosas posibles* [144], soñando equivocadamente con una región central del infinito y, de una manera todavía más absurda, supeditando la causa de la permanencia del mundo a ese centro inexistente; y eso aun cuando muchas veces ha dicho en otras partes que la sustancia es controlada y sujeta por medio de los movimientos hacia el centro de sí misma y desde el centro de sí misma.

29. Más aún ¿quién podría temer a las otras cuestiones de los estoicos cuando preguntan cómo se mantendrá un solo destino y providencia y no existirán muchos Zeuses y Zenes si existe más de un mundo? [145]. Pues, en primer lugar, si el que existan muchos Zeuses y Zenes es absurdo, mucho más absurdo será, supongo, lo que ellos proponen; pues postulan infinitos
F soles, lunas, Apolos, Artémides y Posidones en infinitos ciclos de mundos [146]. En segundo lugar ¿qué necesidad hay de que existan muchos Zeuses, aunque exista más de un mundo, y no en cada caso un dios primer caudillo y jefe del universo, dotado

[143] Cf. Epicuro, Fr. 299 Usener.

[144] Cf. Crisipo, Fr. 551 Von Arnim (*Stoic. Vet. Frag.* II 174), citado íntegramente en *Mor.* 1054C.

[145] *Zēn (Dyén,* antiguo acusativo) es forma alternativa de *Zeús (Dyeús)* para el nombre del padre de los dioses ya desde Homero.

[146] Cf. Crisipo, Fr. 632 Von Arnim (*Stoic. Vet. Frag.* II 191). Según la cosmología estoica, a intervalos periódicos de «grandes años» tiene lugar una *ekpýrosis* o «conflagración general» del universo, tras la cual todo se renueva, incluidos los astros y los dioses ; cf. *supra*, n. 114, y n. 70 a *Pyth. or.*

de inteligencia y razón, tal como el que entre nosotros es denominado señor y padre de todas las cosas? O ¿qué impedirá que todos estén sujetos al destino y providencia de Zeus y que éste los vigile y guíe alternativamente concediéndoles a todos principios, gérmenes y bases de las cosas que se llevan a cabo? No puede ser, en efecto, que aquí muchas veces un solo cuerpo se componga de cuerpos separados [147], como una asamblea, un ejército o un coro de danzantes, a cada uno de los cuales le es dado vivir, pensar y aprender, como cree Crisipo [148], y en cambio en el universo sea imposible que, tanto si son diez como cincuenta o cien mundos, se sirvan de una sola razón y a una sola autoridad se hallen subordinados. Por el contrario, tal disposición es perfectamente apropiada a los dioses; pues no hay que imaginar a éstos insociables como a reinas de un enjambre ni guardarlos encerrados o más bien recluidos en la materia, lo mismo que ellos, que, imaginando a los dioses como estados de la atmósfera y considerándolos potencias mixtas de agua y fuego, los crean juntamente con el mundo y de nuevo los queman juntamente con él, no sueltos ni libres cual aurigas o timoneles, sino, lo mismo que se clavan y sueldan las imágenes a sus pedestales, de igual modo confinados y clavados en lo corpóreo, unidos a él hasta su destrucción y total disolución y transformación [149]. 426A B

30. Más solemne y grandiosa es, creo, aquella concepción de que los dioses, que son independientes y autónomos, del mismo modo que los Tindáridas socorren a las víctimas de la tempestad C

[147] Cf. *Mor.* 142E y el filósofo escéptico SEXTO EMPÍRICO (c. 200 d. C.) *Contra los matemáticos* VII 102.

[148] CRISIPO, Fr. 367 VON ARNIM *(Stoic. Vet. Frag.* II 311).

[149] Cf. CRISIPO, Fr. 1055 VON ARNIM *(Stoic. Vet. Frag.* II 311).

calmando la acometida del vigoroso
ponto y las ráfagas veloces de los vientos[150],

no embarcándose ellos mismos y compartiendo el peligro, sino apareciéndose desde arriba y salvándoles, así ellos se acercarán unas veces a uno de los mundos y otras a otro llevados por el placer de la contemplación y cooperando con la naturaleza en la dirección de cada uno. El Zeus homérico, en efecto, no cambió muy lejos la mirada de Troya a Tracia y las tribus pastoriles
D de entorno al Istro[151], pero el verdadero experimenta hermosos y conspicuos cambios en más de un mundo, no mirando afuera a un vacío infinito ni percibiéndose a sí mismo y nada más (como algunos creyeron)[152], sino contemplando desde arriba las numerosas obras de dioses y hombres así como los movimientos y desplazamientos periódicos de los astros. Pues no es enemigo de los cambios lo divino, sino que con ellos goza realmente, si hemos de juzgar por las alternancias y ciclos de los fenómenos que tienen lugar en el cielo.

La infinitud, pues, es algo completamente sin sentido, irracional y que en modo alguno admite a la divinidad, sino que para todo usa del azar y lo accidental[153]; mientras que el cuida-

---

[150] Los Tindáridas son los Dioscuros, los hermanos gemelos Cástor y Polideuces o Pólux, hijos con Helena de los amores de Zeus con Leda, la cual estaba casada con Tindáreo, rey de Lacedemonia. En conexión con determinados astros, aparecen como luces gemelas del llamado fuego de San Telmo y protegen a los navegantes; cf. GRIMAL, *Diccionario de la mitología...*, s. v. Los versos, citados de nuevo en *Suav. viv. Epic.* 23 (*Mor.* 1103C), han sido clasificados tradicionalmente como *adespota* (Fr. 80 PAGE, *Poet. Mel. Gr.* 998) pero atribuidos a Píndaro ya, con dudas, por Bergk y luego por Turyn y por Snell-Maehler (Fr. 140 c).

[151] Cf. *Ilíada* XIII 3. Istro es el nombre dado por los griegos al curso bajo del Danubio, designación que no fue extendida al río entero hasta mediados del s. I a. C. (cf. SALUST., *Hist.*, Fr. 79).

[152] Cf. ARISTÓT., *Ética Eudemia* VII 12, 16 (1245b14).

[153] La infinitud del universo y la pluralidad de mundos, que el cosmos es el resultado de accidente y que no existe un dios providencial, son ideas bien conocidas de la filosofía epicúrea; cf. GARCÍA GUAL, *Epicuro*, págs. 85 ss., 165 s.

do y la providencia que actúa en una cantidad y número deter- E
minado de mundos, con respecto a aquella que se halla metida en un solo cuerpo y a uno solo está sujeta y lo cambia de forma y remodela innumerables veces, a mí al menos me parece que no contiene algo más innoble ni más penoso.»

31. Una vez que hube dicho todo esto, me callé. Y Filipo, sin dejar mediar mucho tiempo, dijo: «Que la verdad acerca de estas cuestiones sea ésta u otra, yo al menos no podría asegurarlo; pero si hacemos salir a la divinidad de un solo mundo, el por qué la hacemos artífice solamente de cinco y no de más, y qué relación existe entre ese número y la cantidad, me parece que sería más grato de saber que el sentido de la consagración
de la E que aquí tiene lugar [154]. Ni es, en efecto, un número F
triangular ni un número cuadrado ni un número perfecto ni un número cúbico, ni ninguna otra sutileza parece ofrecer a quienes aman y admiran este tipo de cosas. Y la argumentación a partir de los elementos, que él mismo insinuó oscuramente, es completamente inasible y no da ninguna indicación de la vero-
similitud que ha arrastrado a aquél a decir cómo es natural que, 427A
puesto que en la materia han sido engendrados cinco cuerpos equiangulares, equiláteros y contenidos en superficies iguales, otros tantos mundos se hayan producido justamente a partir de ellos» [155].

32. «Es más», dije yo, «no ineficazmente parece perseguir la cuestión Teodoro de Solos en su explicación de las teorías

---

[154] Argumentos sobre las propiedades del número cinco son igualmente desplegados en *E ap. Delph.* 3 ss., 7 ss. *(Mor.* 385F ss., 387E ss.).

[155] La persona referida como «él mismo» *(autós)* y «aquél» *(ekeînon)* es sin duda Platón, el maestro por antonomasia y a quien se ha estado atribuyendo la teoría de los cinco mundos y su adecuación a los elementos de la naturaleza *(stoicheîa)* (cf. *supra*, capítulos 22-23: *Mor.* 421F-423B), sin que parezca necesario añadir su nombre al texto, como sugiere Sieveking (ni menos pensar en Pitágoras, como propone Babbitt).

matemáticas de Platón [156]. La persigue del mismo modo. Pirámide, octaedro, icosaedro y dodecaedro, que Platón postula como las primeras figuras, son todas hermosas por la simetría e igualdad de sus proporciones, y ninguna otra superior a ellas ni semejante queda por componer y conformar a la naturaleza [157].
B Sin embargo no todas participan de una única construcción ni tienen un origen semejante, sino que la pirámide es la más simple y la más pequeña y el dodecaedro la más grande y la compuesta de más partes; y de las dos que quedan el icosaedro es más del doble del octaedro en número de triángulos. Por lo cual es imposible que todas a la vez tengan su origen a partir de una sola materia. Las sencillas, pequeñas y de construcción más simple serán necesariamente las primeras en someterse a aquello que mueve y modela a la materia, y se completarán y serán previas en su formación a las de grano gordo, compuestas de muchos cuerpos y que tienen una construcción más laboriosa, a las cuales pertenece el dodecaedro. De ello se sigue que sola-
C mente la pirámide es un cuerpo primario, y ninguno de los demás, que por su naturaleza quedan distanciados en su nacimiento.

Un remedio también a esa singularidad es, por tanto, la división y separación de la materia en cinco mundos. Pues en uno la pirámide se constituirá en la base en primer lugar, en otro el octaedro y en otro el icosaedro. Y a partir del preexistente en cada caso tendrán su origen los restantes mediante una transformación de todos en todos por combinación de sus partes [158], como el propio Platón indica en su detallada explicación de

---

[156] El filósofo platónico y matemático Teodoro de Solos, ciudad portuaria de Cilicia, al Sur de Asia Menor, es mencionado solamente aquí y en *Mor.* 1027D.

[157] Cf. PLATÓN, *Timeo* 31a, 53c-55c, y *supra*, 23, 422F-423A y *E ap. Delph.* 11 (*Mor.* 390A), donde a las cuatro figuras aquí citadas es añadido el cubo (cf. *infra*, 33, 427F).

[158] Para la traducción omitimos, como Flacelière, Babbitt y Cilento, tras *sýnkrisin* la adición ⟨*kaì diákrisin*⟩ de Turnebus, que Sieveking acoge.

prácticamente todo ello[159]; aunque a nosotros nos bastará con conocerlo en pocas palabras. Puesto que el aire se forma por extinción del fuego y al rarificarse emite otra vez fuego de sí mismo, en cada uno de sus dos principios seminales hemos de D
contemplar los accidentes y los cambios. Principios seminales son, del fuego la pirámide, compuesta de veinticuatro triángulos primarios, y del aire el octaedro[160], compuesto de cuarenta y ocho de los mismos. Así pues, un elemento de aire se compone de dos ⟨partículas⟩ de fuego mezcladas y fundidas entre sí, y a su vez el de aire, al trocearse, se descompone en dos partículas de fuego, y al comprimirse y contraerse de nuevo en sí mismo termina en forma de agua. De modo que aquel que es anterior constantemente en todas partes, proporciona con facilidad el nacimiento a todos los demás mediante su transformación; y E
no existe solamente un cuerpo primario, sino que, al poseer el uno un movimiento fundamental y anticipativo hacia la génesis en la constitución del otro, la misma denominación es conservada por todos.»

33. Entonces Amonio dijo: «Viril y vehemente es esa elaboración llevada a cabo por Teodoro; mas yo me preguntaría si no parecerá utilizar supuestos mutuamente destructivos. Pretende, en efecto, que la constitución no se produce en todos los cinco cuerpos al mismo tiempo, sino que constantemente el de partes más finas y cuya constitución implica menor dificultad, llega antes a su génesis; luego, como algo consecuente y no en conflicto con ello, postula que no toda la materia introduce al

---

159 Cf. PLATÓN, *Timeo* 55 d ss.

160 La afición mostrada por Plutarco al juego de palabras etimológico (cf. *Mor.* 385B-C: *E ap. Delph.* 2, n. 11; *Mor.* 401B: *Pyth. or.* 14, n. 82) sugiere una similar propuesta tácita, que encuentra apoyo *infra,* c. 34 (428D), y en éste como en otros casos estaría presente ya en Platón, entre *pŷr* «fuego» y *pyramís* «pirámide», así como una posible intencionalidad en la paronomasia *octáedron* «octaedro»: *aéros* «aire»; cf. FERNÁNDEZ DELGADO-PORDOMINGO PARDO, «Aportación al estudio estilístico...».

principio lo de partes más finas y más simple, sino que a veces los cuerpos pesados y compuestos de muchas partes surgen antes de la materia anticipándose en su génesis.

F Aparte de esto, aun cuando se suponen cinco cuerpos primarios y por ello se dice que existen otros tantos mundos, usa de la persuasividad solamente con respecto a cuatro, mientras que el cubo ha sido camuflado como en un juego de trebejos, ya que ni es natural que él se transforme en aquéllos ni que a
428A aquéllos les proporcione una transformación en sí mismo, en la medida en que los triángulos no son del mismo género. En el caso de aquéllos subyace en común a todos el semitriángulo [161], solamente en el caso de éste es propio el isósceles, que no produce convergencia con aquél ni mezcla unificadora. Si realmente, por lo tanto, de cinco cuerpos y cinco mundos que hay ⟨uno solo⟩ detenta la hegemonía de la génesis en cada caso, allí donde el cubo ha llegado a ser el primero ninguno de los demás existirá; pues no es natural que se transforme en ninguno de ellos. Paso por alto, pues, que también del llamado dodecaedro postulan otro elemento, no el escaleno aquel a partir del cual Platón compone la pirámide, el octaedro y el icosaedro». «De
B modo que», dijo Amonio riéndose, «tienes que resolver estos problemas o bien decir algo propio sobre esta dificultad común.»

34. Y yo: «Nada más plausible puedo decir, al menos en este momento; pero sin duda es mejor tener que rendir cuentas de la propia opinión que de una ajena. Pues bien, digo otra vez lo del principio, que de las dos naturalezas supuestas, una sensible, sujeta a cambio en el nacimiento y la muerte y constantemente móvil unas veces en un sentido y otras en otro, la otra inteligible en su esencia y tal como es constantemente, es extraño, amigo mío, que la inteligible sea discontinua y se deje diferenciar en sí misma y en cambio nos irritemos y enfademos

---

[161] Es decir, el triángulo resultante de la división en dos de un equilátero (al trazar una perpendicular desde uno de sus ángulos al lado opuesto).

si a la corpórea y sensitiva no se la deja unida y en cohesión consigo misma, sino que se la divide y separa. Sin duda es propio, efectivamente, de las cosas permanentes y divinas el adherirse más en sí mismas y evitar en la medida de lo posible todo corte y separación; sin embargo, el poder de lo diferente, que también a éstas afecta, hace mayores que las separaciones espaciales en los seres inteligibles las desigualdades de principio y forma. C

De donde Platón, oponiéndose a los que declaran que el universo es uno, afirma que existe el ser, lo mismo y lo otro, y, por encima de todo, movimiento y reposo [162]. Si estas cinco cosas existen, no sería, por tanto, de extrañar que cada uno de aquellos cinco elementos corpóreos haya surgido por naturaleza a imitación e imagen de cada una de ellas, no sin mezcla ni puro, sino teniendo cada uno la máxima participación en la respectiva potencia. D El cubo al menos es claramente un cuerpo propio de reposo debido a la solidez y estabilidad de sus caras; de la pirámide, en cambio, cualquiera podrá percibir su naturaleza fogosa y móvil en la estrechez de sus lados y la agudeza de sus ángulos [163]; la naturaleza del dodecaedro, que es inclusiva de las demás figuras, parecerá ser imagen del ser frente a todo lo corpóreo; de las dos restantes, al icosaedro le corresponde la máxima participación en la idea de lo otro, al octaedro en la idea de lo mismo. Por ello éste ha producido el aire, que es sustentador de toda la sustancia en una sola forma, y el otro el agua, que al mezclarse se convierte en muchísimas clases de E cualidades. Si verdaderamente, pues, la naturaleza exige el equilibrio en todas las cosas, es lógico también que no existan ni más ni menos mundos que sus modelos, de modo que cada uno tenga una función y fuerza rectora en cada uno, como la tiene en la formación de los cuerpos.

---

[162] PLATÓN, *Sofist.* 254b-256d, citado expresamente en *Mor.* 391B *(E ap. Delph.* 15).

[163] Cf. *supra,* 32, 427D y n. 159.

35. No sirva esto sino de consuelo al que se extrañe de
que dividamos en tantas clases a la naturaleza en su génesis y
transformación. Mas atended ahora todos y fijáos en esto otro,
a saber: de los principios superiores, quiero decir del uno y de
F la dualidad indeterminada, ésta, que es fundamento de toda de-
formidad y desorden, es denominada infinito; la naturaleza del
uno, en cambio, al limitar y apresar lo vacío, irracional e inde-
terminado de la infinitud, lo dota de forma y lo hace de alguna
manera tolerante y receptivo de la definición que sigue a ⟨la⟩
429A opinión sobre los seres sensibles. Éstos son los principios que
se manifiestan en primer lugar en relación con el número, y,
más concretamente, la cantidad no es número si el uno proce-
dente de la infinitud como una forma de materia no se recorta
de lo indeterminado en parte más y en parte menos. Entonces,
efectivamente, cada una de las cantidades se convierten en nú-
mero al ser limitadas por el uno; y si se suprime el uno, de nue-
vo la dualidad indeterminada lo confunde todo y lo hace des-
proporcionado, ilimitado y desmedido. Mas, puesto que la
forma es no destrucción de la materia sino conformación y or-
denación de la que le subyace, es necesario también que ambos
principios estén contenidos en el número, de donde surge la
B primera y mayor diferencia y desigualdad. Es, en efecto, el
principio indeterminado artífice del número par y el superior lo
es del impar; y el primero de los pares es el dos y de los impa-
res el tres, de los cuales sale el cinco, que por su composición
es un número común a ambos pero por su valor es impar[164].

Al dividirse lo sensible y corpóreo en más partes por su necesidad congénita de la alteridad, no debía resultar, pues, ni el primer par ni el primer impar, sino el tercer número resultante de éstos, de manera que surgiera de ambos principios, del artífice de lo par y del artífice de lo impar; pues no sería posible

[164] Cf. *Mor.* 387F-388A *(E ap. Delph.* 8).

separar el uno del otro; porque cada uno de ellos posee natura- C
leza y fuerza de principio. Al emparejarse ambos, por tanto, el superior prevaleció sobre la indeterminación que dividía a lo corpóreo y se impuso, y estableciendo la unidad en medio de la materia cuando se dividía entre ambos, no permitió que el todo se escindiera en dos partes, sino que por obra de la alteridad y diferenciación de lo indeterminado ha surgido una cantidad de mundos, pero la fuerza de lo mismo y determinado ha hecho que sea una cantidad impar, e impar de tal manera que no permitió que la naturaleza avanzara más allá de lo que es superior. Si lo uno, pues, fuera sin mezcla y puro, ni siquiera división en absoluto tendría la materia; mas, puesto que se halla mezclado
con lo divisible de la dualidad, recibió corte y división, y ahí se D
quedó una vez que lo par fue dominado por lo impar.

36. Por ello también era costumbre entre los antiguos llamar al contar *«quintar»*. Y también creo que el nombre del todo *(pánta)* ha sido derivado del del cinco *(pénte)* con razón, en vista de que el número cinco se halla compuesto por los primeros números [165]. Y los demás números, al ser multiplicados por otros se convierten en un número distinto de sí mismos; mientras que el número cinco, si se repite un número par de veces, da como resultado el diez; y si se repite un número impar de veces, da otra vez él mismo [166]. Paso por alto el hecho de que el
cinco es el primer número que se halla compuesto por los dos E
primeros cuadrados, la unidad y el cuatro [167], y el primero que, teniendo igual potencia que los dos anteriores a él, con ellos

---

[165] La noticia sobre *pempásasthai* «contar de cinco en cinco» (verbo probablemente surgido de la costumbre de contar con los dedos) es ofrecida asimismo en *Mor.* 387E *(E ap. Delph.* 7), y ésta unida igualmente a la derivación pseudo-etimológica de *pánta* «todo» a partir de *pénte* «cinco» en *Mor.* 374A *(Is. et Os.* 56).

[166] Cf. *Mor.* 388C-E *(E ap. Delph.* 8).

[167] Cf. *Mor.* 391A *(E ap. Delph.* 14).

compone el más hermoso de los triángulos rectángulos[168], y el primero que representa la proporción de uno y medio a uno[169].

Quizás no sean pertinentes, en efecto, estos aspectos para las cuestiones propuestas, sino más bien este otro, el carácter divisor por naturaleza del número y el que la naturaleza reparta la mayoría de las cosas por medio de éste. A nosotros mismos nos asignó cinco sentidos y partes del alma, vegetativa, sensitiva, apetitiva, pasional y racional[170], y otros tantos dedos en cada mano, y el semen más productivo se divide en cinco partes.
F No se sabe de una mujer, en efecto, que haya dado a luz más ⟨de⟩ cinco criaturas de un mismo parto[171]. Y de Rea cuentan los mitos egipcios que dio a luz cinco dioses, aludiendo en forma de acertijo a la génesis de los cinco mundos a partir de una sola materia[172]. En el universo, la superficie de la tierra se halla dividida en cinco zonas y el cielo en cinco círculos, dos polares,
430A dos trópicos y en medio el Ecuador; y cinco resultan ser las órbitas de los planetas, ya que el Sol, Fósforo y Estilbón siguen un mismo curso[173]. Armónica es también la organización del

---

168 Es decir, $5^2 = 4^2 + 3^2$, y 5 es la medida de la hipotenusa de un triángulo cuya base es 4 y la altura 3, según es explicitado en *Mor.* 373F-374 *(Is. et Os.* 56).

169 La proporción *hēmiólios*, esto es 1 1/2: 1 o bien 3: 2, es mencionada igualmente como una propiedad del cinco en *Mor.* 389D *(E ap. Delph.* 10).

170 Cf. *Mor.* 390B, F (*E ap. Delph.* 12, 13) y PLATÓN, *Repúbl.* 410b, 440e-441a y *Timeo* 70 ss.

171 La misma afirmación es hecha en *Mor.* 264B así como en ARISTÓT., *Hist. anim.* VII 4 (584b 33), posiblemente porque no se transmitían con la facilidad de hoy las noticias sobre partos más numerosos.

172 *Mor.* 355D-356A *(Is. et Os.* 12) refiere la historia del alumbramiento por Rea de cinco dioses, a saber, Osiris, Arueris u Horus, Tifón, Isis y Neftis, en cada uno de los cinco días intercalados a los 360 del año.

173 La órbita de *Phósphoros* «Portaluz» y *Stílbon* «Refulgente», antiguos nombres de Venus y Mercurio respectivamente, es interior a la de la tierra, de modo que aparenta estar siempre al lado del sol, y aquellos dos, sumados a los actualmente conocidos como Marte, Júpiter y Saturno, más el sol y la luna, eran para los antiguos los planetas, según indican también *Mor.* 386A-B *(E ap. Delph.* 4) y 1029B.

mundo, del mismo modo sin duda que nuestros acordes se ven también armonizados en cinco posturas de tetracordos, bajos, mediales, conjuntos, disjuntos y altos; y cinco son los intervalos usados en música: cuarto de tono, semitono, tono, tono y medio y doble tono [174]. Así la naturaleza parece disfrutar más haciéndolo todo en cinco que haciéndolo esférico, como decía Aristóteles [175].

37. ¿Por qué, entonces, alguien podría decir, Platón remitió a las cinco figuras el número de los cinco mundos, cuando B
dijo que a la quinta estructura «la divinidad la aplicó al universo al completar su diseño», y luego, al plantear el dilema, en relación con la cantidad de los mundos, de si es apropiado decir que es realmente uno o que son cinco, es evidente que creía que a partir de ahí empezaba la sospecha? [176]

Si verdaderamente, por tanto, hemos de aplicar la lógica a la idea de aquél, consideremos que a las diferencias entre aquellos cuerpos y figuras es necesario que las acompañen a la vez diferencias de movimiento, como él mismo enseña cuando declara que lo que se disgrega o se combina, junto con la alteración de la sustancia también cambia de lugar [177]. Si, efectiva- C
mente, del aire se produce fuego, al descomponerse el octaedro y ser troceado en pirámides, o de nuevo del fuego aire, al apretarse y comprimirse aquél en octaedro, no es posible que permanezca donde estaba anteriormente, sino que se escapa y se desplaza a otro lugar, forzando y combatiendo los elementos que se interponen y lo apremian. Todavía mejor muestra él lo que sucede por medio de un símil, diciendo que, de manera se-

---

[174] Cf. *Mor.* 389E-F *(E ap. Delph.* 10) con n. 66-68, así como *Mor.* 1029A, 1238F-1139B *(De mus.).*

[175] Cf. Aristót., *Sobre el cielo* II 4 (286b10).

[176] Platón, *Timeo* 55c, 31a, igualmente aludido *supra,* 22, 421F-422A, así como en *Mor.* 389F *(E ap. Delph.* 11) y 1003C.

[177] Platón, *Timeo* 57c.

mejante «a los granos que son sacudidos ⟨y⟩ aventados por las tornaderas y herramientas utilizadas en la limpia del trigo» [178], los elementos, sacudiendo la materia y siendo sacudidos por
D ella, se aproximan constantemente los semejantes a los semejantes, y unos ocupan un lugar y otros otro hasta que de ellos sale el universo ordenado; así pues, al estar entonces la materia tal como es verosímil que esté el universo del que la divinidad está ausente, inmediatamente las cinco cualidades primarias, dotadas de peso propio, eran transportadas por separado, sin distinguirse total y absolutamente, debido a que, al hallarse mezcladas todas las cosas, aquellas que eran inferiores seguían siempre a las superiores al margen de la naturaleza. Por ello precisamente crearon un número de partes y divisiones igual a las clases de los cuerpos que se desplazaban en distintas direcciones, una no de fuego puro sino fogosa, otra no de éter sin mezcla sino etérea, otra no de la misma tierra en sí sino terrosa, y en particular la asociación del aire y la del agua, por resultar
E contaminados, como queda dicho [179], de muchos elementos extraños [180].

La divinidad, pues, no dividió ni distribuyó la sustancia, sino que, habiéndola recibido dividida por sí misma y desplazada separadamente en tanto desorden, la ordenó y organizó mediante proporción y medida; luego, estableciendo en cada parte una razón a modo de gobernador y guardián, creó tantos mundos como clases de cuerpos primarios existían.

Sea esto, por tanto, dedicado como homenaje a Platón en consideración a Amonio; pero yo, acerca del número de mun-

---

178 PLATÓN, *Timeo* 52e.

179 Cf. *supra*, c. 34 (428D-E).

180 Desde «y en particular» la traducción corresponde a un pasaje corrupto en los códices que únicamente hemos intentado hacer de algún modo inteligible adoptando, entre *koínosin* y *tèn hýdatos*, la conjetura ⟨*kaì*⟩ añadida por ADLER (*Mnemosyne* III S., 9 [1941], 177 ss.) y acogida por Flacelière y Cilento, y, en lugar de *anapeplesménon* de los mss., seguidos por Sieveking y Cilento, la conjetura *anapeplesmén'* de Turnebus aceptada por Flacelière y Babbitt.

dos, jamás aseguraría «son tantos», sino que, a la opinión que F
postula más de uno, no, desde luego, infinitos sino limitados en cantidad, no la creo más insensata que ninguna de las otras dos, viendo cómo la naturaleza disoluble y divisible de la materia ni se queda en uno solo ni la razón permite que llegue hasta el infinito. Acordándonos de la Academia en esta ocasión más que 431A
en cualquier otra, eliminemos el exceso de credibilidad[181] y en la discusión sobre la infinitud mantengamos únicamente la seguridad como en un terreno resbaloso.»

38. Una vez que yo hube dicho esto, Demetrio ratificó: «El consejo de Lamprias es correcto. 'Por medio de numerosas formas', en efecto, no 'de sofismas', como dice Eurípides, sino de problemas 'nos hacen caer los dioses' [182], cuando nos atrevemos a pronunciarnos sobre cosas de tanta enjundia como si las conociéramos. 'Sin embargo la discusión ha de ser reconducida', como dice el mismo autor[183], a la hipótesis del principio. Aquello que se ha dicho[184], pues, que al retirarse y abandonar los démones los oráculos éstos se hallan ociosos y mudos como B
instrumentos de artistas, suscita otra discusión mayor sobre la causa y fuerza por medio de las cuales hacen presa de las inspiraciones y receptivos de impresiones a sus profetas y profetisas. No es posible, en efecto, atribuir al abandono la culpa de que los oráculos estén mudos, sin estar persuadidos de cómo los démones los hacen activos y locuaces cuando están al frente de ellos y se hallan presentes.»

---

[181] Alusión a la máxima *Mēdèn ágan* «Nada en demasía», la cual, como se ha dicho en *Mor.* 387 *(E ap. Delph.* 7) y n. 43, era tenida en gran estima en la institución platónica como lema del evitamiento de las tesis demasiado radicales y perentorias.

[182] EURÍPIDES, Fr. 972 NAUCK², de una obra desconocida.

[183] EURÍPIDES, Fr. 970 NAUCK², de obra desconocida y citado también en *Mor.* 390C *(E ap. Delph.* 13).

[184] *Supra,* 15, 418D.

Y tomando la palabra Amonio dijo: «¿Crees, pues, que los démones son otra cosa que espíritus que vagan por ahí "envueltos en bruma", como dice Hesíodo?[185]. A mí, la misma diferen-
C cia que existe entre un individuo y otro individuo que interpreta una tragedia o una comedia, me parece que existe entre ⟨un espíritu con respecto a⟩ otro espíritu que se halla equipado con un cuerpo adecuado a ⟨la⟩ vida presente. Nada absurdo ni de extrañar es, por tanto, que al encontrarse espíritus con espíritus les infundan visiones del futuro del mismo modo que nosotros unos a otros nos revelamos muchas cosas que han tenido lugar y anunciamos muchas que han de ocurrir, no todas por medio de la voz sino también por escrito o simplemente con el ademán o con la mirada[186]. A no ser que tú digas otra cosa, Lamprias; pues recientemente llegó también hasta nosotros un rumor de que tú has sostenido largas discusiones sobre estas cuestiones con visitantes en Lebadea, ninguna de las cuales re-
D cordaba con exactitud el que lo contaba.»

«No te extrañes», dije yo, «pues al ocurrir por medio muchas actividades y ocupaciones a un mismo tiempo, dado que había oráculo y ceremonia sacrificial, hicieron nuestras discusiones deslavazadas y dispersas[187].»

«Sin embargo ahora», dijo Amonio, «dispones de oyentes que están desocupados y ansiosos ya sea de investigar ya de aprender, al margen de toda disputa y rivalidad y con concesión, como ves, de venia y libertad de palabra para cualquier argumentación.»

39. Puesto que también los demás me animaban a ello al mismo tiempo, yo, tras permanecer callado un instante, repuse:

[185] Hesíodo, *Trabajos y Días* 125, 255.

[186] Cf. *Mor.* 588C-F.

[187] Se refiere al oráculo de Trofonio en Lebadea y al sacrificio que precede a la consulta (cf. *supra* n. 22). El pasaje es esgrimido por R. Hirzel, *Der Dialog*, Leipzig, 1895, II 189, n. 3, como testimonio de una función sacerdotal de Lamprias allí similar a la desempeñada por su hermano Plutarco en Delfos.

«Ciertamente, por alguna casualidad, Amonio, tú mismo les brindaste un principio y entrada a los argumentos de entonces. Si, efectivamente, los espíritus separados de un cuerpo o que E no han participado de él en absoluto son démones según tú y el divino Hesíodo,

sagrados guardianes de los hombres mortales sobre la tierra[188],

¿por qué a las almas encerradas en los cuerpos las privamos de aquella facultad mediante la cual los démones conocen y muestran de antemano por naturaleza las cosas futuras? Pues no es probable que nada, ni facultad ni parte, les sobrevenga a las almas cuando abandonan el cuerpo si anteriormente no la poseían; sino que la poseen siempre, aunque la tengan más pobre cuando se hallan en contacto con el cuerpo, y en parte completamente invisible y oculta y en parte sin fuerza y débil, y, de un modo semejante a los que miran a través de la niebla o se mue- F ven en un líquido, inefectiva y lenta, y necesitada de un gran cuidado y recuperación de lo propio y supresión y purificación de lo que la recubre. Del mismo modo, pues, que el sol no se torna brillante cuando sale de las nubes, sino que lo es siempre aunque nos parece apenas visible y oscuro entre la bruma, así el alma no adquiere el poder mántico una vez que ha salido del 432A cuerpo como de una nube, sino que, aunque también ahora lo posee, está ciega por causa de su mezcla y fusión con lo mortal.

Y no debemos extrañarnos ni desconfiar, cuando vemos, aunque no más sea, la potencia del alma correlativa a la mántica, la que llamamos memoria, qué gran hazaña lleva a cabo al conservar y guardar los hechos pasados y, más aún, ⟨los que ya no⟩ existen; pues de las cosas que han sido nada hay ni subsiste, sino que todo nace y se destruye al mismo tiempo, acciones, palabras y sentimientos, todos ellos arrastrados por el tiempo como por una corriente; pero dicha facultad del alma, no sé de B

---

188 Hesíodo, *Trabajos y Días* 123.

qué modo, se apodera a su vez de las cosas no presentes y les confiere representación y sustancia. El oráculo dado a los tesalios en relación con Arne mandaba, en efecto, observar

la audición de un sordo y la visión de un ciego[189],

y la memoria es para nosotros audición de cosas sordas y visión de cosas ciegas. De ahí que, como dije, no sea de extrañar que al tiempo que retiene las cosas que ya no existen, anticipe muchas que todavía no han sido; pues éstas le conciernen más y es acorde con ellas; pues se proyecta y adelanta hacia los hechos futuros, y de ⟨los⟩ pasados y que han llegado a su fin se halla apartada si no es para recordarlos.

40. Al poseer, por tanto, las almas esa facultad, congénita
c aunque vaga e incapaz de crear representaciones, muchas veces, sin embargo, florecen y estallan en los sueños y a la hora de la muerte, ya que algunas, al tornarse el cuerpo puro o adquirir una disposición propicia para ello, de modo que lo racional y reflexivo se libere y desate de las cosas presentes, se vuelven hacia ⟨lo⟩ irracional y receptivo de imágenes del futuro[190]. No es, en efecto, como afirma Eurípides, «el mejor adivino el que conjetura como es debido»[191], sino que ese es un hombre sensato y que sigue a la parte del alma que posee inteligencia y le guía con lógica por su camino, mientras que la ca-

---

[189] Or. 311 Parke-Wormell, transmitido por Estéfano de Bizancio, s. v.

[190] Cf. Cic., *Sobre la adivinación* I 30, 49, 57, el cual, siguiendo al estoico Posidonio de Apamea, se refiere al poder premonitorio de los sueños así como a la común creencia en la particular capacidad profética del alma a la hora de la muerte, presente, entre otros autores, en Platón, *Apolog.* 39c; Cf. D. Del Corno, *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae*, Milán, 1969, págs. 94 ss.

[191] Fragmento de una obra desconocida de Eurípides (Fr. 973 Nauck^2) que devino proverbial, según indica *Mor.* 399A (*Pyth. or.* 10), que lo cita, y las responsiones mencionadas en n. 58 al pasaje. Parece reflejar un intento de desplazar la mántica del terreno religioso al racional, cf. Del Corno, *Re onirocritica*, págs. 129 ss.

pacidad adivinatoria, lo mismo que un documento sin letras, sin sentido e indefinido de suyo, pero receptivo de representa- D ciones y presentimientos por experiencia, se adhiere irracionalmente al futuro cuando más se destaca del presente. Y se destaca por medio del temperamento y disposición del cuerpo cuando se encuentra en transformación, que es lo que llamamos «inspiración»[192].

El propio cuerpo de suyo, por tanto, no muchas veces adquiere tal disposición; pero la tierra libera fuentes de muchas otras facultades para los hombres, unas alienantes, nocivas y mortíferas, pero otras benéficas, benignas y útiles, según resultan evidentes por experiencia para quienes se encuentran con ellas, y la corriente y soplo mántico es la más divina y sagrada, tanto si es transmitida por sí sola a través del aire como si es acompañada de un flujo húmedo. Al mezclarse, pues, con el E cuerpo infunde en las almas una disposición inusitada y extraña, cuya peculiaridad es difícil de expresar claramente, pero que la razón permite imaginar de muchas maneras. Por efecto del calor y la dilatación es probable que abra ciertas vías capaces de crear una apariencia del futuro, del mismo modo que el vino al subirse a la cabeza descubre otros muchos movimientos y palabras que se mantenían en reserva u ocultos[193]:

el delirio báquico
y el trance gran capacidad de adivinación contienen[194],

como dice Eurípides, cuando el alma al ponerse acalorada y fogosa rechaza la discreción que la prudencia mortal lleva consi-

---

[192] Cf. PLATÓN, *Fedro*, 244a-b, que es el pasaje de donde en buena medida arranca la idea de la Pitia en trance (frente a la concepción racionalista de la adivinación por parte de la sofística o en el citado dicho de Eurípides).

[193] Véase *infra*, 50, 437E y *Mor.* 406B (*Pyth. or.* 23), donde, junto a los efectos del vino y de la inspiración profética, son mencionados los de la inspiración amorosa.

[194] EURÍPIDES, *Bacantes* 298 s.

F go, con lo cual muchas veces desvía y apaga por completo la inspiración.

41. «Al mismo tiempo se podría decir no sin razón que, al producirse junto con el calor también sequedad, ésta rarifica el soplo y lo hace etéreo y puro; pues «la ⟨mejor⟩ luz es un alma seca», como dice Heráclito [195]. La humedad no sólo debilita la
433A vista y el oído, sino que también, al entrar en contacto con los espejos y mezclarse con los aires, les quita el brillo y la luz [196].

Y al contrario, que mediante un enfriamiento y condensación del soplo, la parte presciente del alma se tense y endurezca cual hierro al rojo en un baño, no es imposible. Y en realidad, lo mismo que el estaño al ser aleado con el cobre, que es ralo y muy poroso, en parte lo aprieta y condensa y en parte lo hace aparecer más brillante y más puro [197], así nada impide que la emanación mántica, que conlleva algo familiar y connatural a las almas, llene y comprima las partes ralas encajándose en ellas. Unas sustancias, en efecto, son afines y adecuadas a unas
B cosas y otras a otras, del mismo modo que el haba parece potenciar [198] el tinte de la púrpura y el nitro el de la escarlata cuando se mezclan [199]:

---

[195] Cf. HERÁCL., Fr. 22 B 118 DIELS-KRANZ (= 68 MARCOVICH = 109 GARCÍA CALVO), citado también en *Mor.* 995E y *Vida de Rómulo* 28, 9 (36A) y por otros autores con diferentes lecturas.

[196] Cf. *Mor.* 736A-B.

[197] Cf. ARISTÓT., *La reproducción de los animales* II 8 (747a 34) (de la aleación del cobre con el estaño resulta, como es sabido, el bronce).

[198] Para la traducción adoptamos, siguiendo a Del Re y Flacelière, la conjetura *aúxein* de Wyttenbach, en lugar de la lectura *ágein* de los mss. aceptada por Sieveking.

[199] Cf. H. BLÜMNER, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern* I, Leipzig, 1875, pág. 236, 238, que remite a PLINIO, *Hist. Nat.* XXI 110.

y con el lino se funde el resplandor de la brillante escarlata[200],

como dijo Empédocles[201]. Y acerca del Cidno y el sagrado cuchillo de Apolo en Tarso, querido Demetrio, a tí te hemos oído decir cómo ⟨ni⟩ el Cidno limpia otro hierro ⟨más que⟩ aquél ni al cuchillo otra agua más que aquélla[202]; del mismo modo que en Olimpia adhieren y hacen coagular la ceniza alrededor del altar vertiendo agua del Alfeo, y aunque lo intenten con el agua de otros ríos, con ninguna pueden unir y pegar la ceniza[203]. C

42. No hay que extrañarse, por tanto, si, de las muchas corrientes que la tierra deja salir fuera, solamente éstas ponen a las almas en estado de inspiración y receptivas de imágenes del futuro[204]. Y de hecho también las historias que se refieren concuerdan con la explicación; pues cuentan que también aquí la fuerza que rodea al lugar se hizo evidente por primera vez cuando un pastor cayó dentro por casualidad y luego profería voces inspiradas, de las que al principio los que las presenciaron se burlaban, pero luego, al ocurrir las cosas que el individuo había predicho, se admiraron. Los más versados en histo-

---

200 Para la traducción adoptamos, con Babbitt, Flacelière y Cilento, la conjetura *kókkou* de Xylander, en lugar de *krok-* de los mss. o *kókkos* de Diels seguido por Sieveking; *aktís* está presente en una parte de los mss., frente a la conjetura *aktês* de Wilamowitz recogida por Sieveking.

201 EMPÉDOCLES, Fr. 31 B 93 DIELS-KRANZ (= 562 LA CROCE).

202 El Cidno es el río de la ciudad de Tarso, estratégicamente situada al oeste de Cilicia, cerca del mar Egeo, y de la cual era natural Demetrio, como se ha dicho *supra*, 2, 410A; cf. W. RUGE, *RE* IV A, s. v.

203 La misma tradición es relatada por PAUSANIAS, V 13, 11.

204 *Enthousiastikôs* y *phantasiastikôs* son dos de los muchos neologismos plutarqueos destinados a la obtención de una homofonía; cf. FERNÁNDEZ DELGADO, «Carácter y función de los neologismos de Plutarco en *Moralia*», en A. PÉREZ JIMÉNEZ-G. DEL CERRO (ed.), *Estudios sobre Plutarco: obra y tradición*, Málaga, 1990, págs. 141-153.

D rias de entre los delfios recuerdan incluso el nombre del individuo: lo llaman Coretas[205].

Más a mí me parece más que nada que un alma adquiere una combinación y ensamblamiento tal con la inspiración mántica cual la vista con la luz, que se torna homogénea; pues, de una parte, aunque el ojo posee el poder de la visión, ninguna función tiene lugar sin luz[206], y, de otra parte, el elemento mántico del alma, lo mismo que la vista, necesita de lo afín que lo encienda y ayude a estimular. De ahí que la mayoría de nuestros antepasados creyeran que uno y el mismo dios son Apolo y el sol[207]; mientras que aquellos que conocían y apreciaban el hermoso y sabio principio de la analogía, lo que el cuerpo es al alma, la vista a la mente y la luz a la verdad, eso mismo imagi-
E naban que es el poder del sol con respecto a la naturaleza de Apolo, proclamando al primero retoño y vástago sempiterno del sempiterno segundo. Pues enciende, promueve y contribuye a excitar el uno la capacidad de visión de la percepción lo mismo que el otro la capacidad mántica del alma.

43. Los que, sin embargo, opinaban que son uno y el mismo dios, con razón consagraron el oráculo juntamente a Apolo y la Tierra[208], puesto que creían que era el sol el que infundía a la tierra la disposición y temperamento de donde se producen

---

[205] Véase *infra*, 46, 435D y cf. DIOD. SÍC., XVI 26; PAUSANIAS, X 5, 7. La hendidura a través de la cual se supone que se caería el pastor sería el *chásma gês* de la tradición délfica, cf. FLACELIÈRE, *Rev. Ét. Anc.* 52 (1950), 306-324; su existencia, sin embargo, es rechazada por la bibliografía más reciente sobre el oráculo de Delfos, cf. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes*, pág. 226; FONTENROSE, *The Delphic Oracle*, págs. 196 ss.

[206] Véase *infra*, 47, 436C-D, que remite concretamente a PLATÓN, *Repúbl.* 507c-509b.

[207] Sobre la identificación de Apolo con el sol véase *infra*, 46, 435A, 52 (438E) así como *Mor.* 386B *(E ap. Delph.* 4), 393D ss. *(E ap. Delph.* 21 ss.) 400D *(Pyth. or.* 12), etc.; cf. n. 24 a *E ap. Delph.*

[208] Cf. ESQUILO, *Eumén.* 1 ss.

las emanaciones mánticas. A la tierra en sí, en realidad, del mismo modo que Hesíodo, con mejor sentido que algunos filósofos, la llamó «firme asiento de todas las cosas»[209], así también nosotros la consideramos eterna e inmortal; pero de las F
fuerzas que la rodean, aquí faltas, allá nacimientos, más allá desplazamientos y reflujos desde otra parte, es natural que ocurran, y que tales ciclos den muchas vueltas dentro de ella a lo largo de todo el tiempo, según se puede conjeturar por las cosas que se pueden ver. De pantanos y ríos y, todavía más, de fuentes termales ha habido, en efecto, en unas partes desapariciones y faltas por completo, en otras como escapes y descendimientos, y luego con el tiempo acuden de nuevo apareciendo en los mismos ⟨lugares⟩ o surgiendo cerca; también de minas sabemos 434A
que ha habido desapariciones ⟨recientemente⟩, como de las de plata del Ática[210] y de la de cobre de Eubea, de la cual se fabricaban las espadas forjadas en frío, como dijo Esquilo:

euboica espada autoafilada él empuñando[211];

y la roca de Caristo no hace mucho tiempo que ha dejado de producir también blandas ⟨y⟩ filamentosas hebras de piedra. Pues también algunos de vosotros creo que habréis visto paños de manos, redes y redecillas del pelo procedentes de allí que no arden al fuego[212]; sino que, cada vez que se ensucian al usarlos, B

---

[209] HESÍODO, *Teogonía* 117.

[210] Se refiere a las famosas minas del Laurión, al sur del Ática, que, tras haber constituido un importante factor de las finanzas del estado ya desde la época de Pisístrato (HERÓD., I 64), entraron en decadencia desde el s. III a. C., según atestiguan ESTRABÓN, IX 1, 23 y PAUSANIAS, I 1,1; cf. E. ARDAILLON, *Les mines du Laurion*, París, 1897, págs. 159 ss.

[211] ESQUILO, Fr. 356 NAUCK², de una obra desconocida. ESTRABÓN, X 1, 9 informa sobre una antigua mina en la llanura euboica de Lelanto, cerca de Calcis, que producía, cosa poco común, a la vez cobre y hierro.

[212] Para la traducción omitimos, como Babbitt, Flacelière y Cilento, el añadido de Wilamowitz seguido por Sieveking ⟨*oúte húdati luoménou*⟩, y adoptamos, como aquéllos, la conjetura *oú ti* de Bernardakis en lugar del *oúte* de los mss. y de Sieveking.

se introducen en una llama y se sacan brillantes y transparentes; pero ahora esto ha desaparecido y apenas como unos nervios o cabellos finos corren a través de las minas[213].

44. Sin embargo, de todos esos hechos que tienen lugar en la tierra la escuela de Aristóteles proclama artífice a la emanación, juntamente con la cual es necesario que desaparezcan y se desplacen y de nuevo afloren esa clase de naturalezas. Justamente lo mismo hay que pensar acerca de los soplos mánticos, en el sentido de que no poseen su fuerza eterna e intemporalmente, sino sometida a cambios[214]. Pues es natural también que las lluvias excesivas las extingan y que se dispersen con la caí-
c da de rayos, y, en particular, que al ser sacudida la tierra por debajo y sufrir hundimientos y confusión en sus profundidades, las emanaciones se desplacen o se cieguen por completo, tal como aquí se dice que subsisten los efectos del gran seísmo que arrasó también a esta ciudad[215]. Y dicen que en Orcómeno, debido a una peste que tuvo lugar, pereció mucha gente y el oráculo de Tiresias desapareció completamente y hasta hoy permanece inactivo y sin hablar[216]. Si también a los de Cilicia

---

[213] Se trata de la cantera de amianto (mármol verde) de Caristo, ciudad del sur de Eubea, de la cual informa asimismo ESTRABÓN, X 1, 6.

[214] Cf. ARISTÓT., *Meteorol.* I 3 (340b29); CIC., *Sobre la adivinación* I 19 (38); II 57 (117).

[215] Se refiere al terremoto que sacudió Delfos el año 373 a. C. y destruyó el templo de Apolo; cf. POMTOW, *RE* Suppl. IV, 1924, s. v.; PARKE-WORMELL, *The Delphic Oracle* I, pág. 220.

[216] Ésta es la única noticia acerca de la existencia en Orcómeno, ya desde la época micénica importante ciudad beocia en el ángulo noroeste del lago Copáis, de un oráculo de Tiresias, el famoso adivino ciego que tan decisivo papel desempeña en particular en la saga tebana; cf. FONTENROSE, «The Spring Telphusa», *Trans. Amer. Philol. Assoc.* 100 (1969), 119-131; L. BRISSON, *Le mythe de Tirésias. Essai d' analyse structurale*, Leiden, 1976, págs. 30, n. 12; 67 s.; BONNECHÈRE, *Kernos* 3 (1990), 53-65.

les ha tocado sufrir desgracias semejantes, según tenemos noticias, nadie mejor que tú, Demetrio, nos lo podría aclarar[217].»

45. Y Demetrio dijo: «La situación actual al menos, yo no la conozco; pues llevo ausente, como sabéis, ya mucho tiempo; D pero cuando yo estaba allí se hallaban todavía en pleno florecimiento el oráculo de Mopso y el de Anfíloco[218]. Y puedo decir que en el de Mopso he presenciado un hecho de lo más curioso. El prefecto de Cilicia, que personalmente mantenía todavía una postura ambigua frente a lo divino, por debilidad de su escepticismo creo yo (pues por lo demás era insolente y mezquino), pero que tenía a su alrededor a ciertos epicúreos que, por una causa en principio noble e indagadora de fenómenos naturales[219], como ellos mismo dicen[220], se mofaban de este tipo de cosas, preparó y envió dentro a un liberto cual espía al bando enemigo, portando una tablilla sellada en la cual estaba escrita la pregunta sin que nadie la conociera. Pues bien, después de pernoc- E tar el individuo, como es costumbre, en el recinto sagrado y después de dormir, al llegar el día refirió más o menos el siguiente sueño[221]: parecióle que un hermoso individuo se pre-

[217] Demetrio era natural de la ciudad cilicia de Tarso; cf. *supra*, 41, 433B, 2, 410A y n. 201.

[218] Mopso es hijo del cretense Racio y de Manto, la hija de Tiresias (véase *supra*, n. 216), junto con la cual funda el templo de Apolo en Claros; cf. Pausanias, VII 3, 2. Anfíloco es hijo de Anfiarao, titular de un oráculo en Oropo, en la frontera entre Beocia y el Atica (véase *supra*, 5, 412A y n. 24), y de Erífile, y es héroe y adivino al tiempo, lo mismo que su padre; en unión de Mopso funda la ciudad y el oráculo de Malo, al este de Cilicia; más tarde aquél le niega su condominio y se dan muerte mutuamente; cf. Estrabón, XIV 675 s. y véase K. Latte, «Orakel», *RE* XVIII 1 (1939), 829-866; Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, págs. 112 ss.

[219] Ante un pasaje supuestamente corrupto en los códices, para la traducción adoptamos la conjetura de Babbitt *di' aitían*, seguida por Flacelière y Cilento.

[220] Cf. Epicuro, Fr. 395 Usener (y Dióg. Laerc., X 135).

[221] El procedimiento de consulta en el oráculo de Mopso era, pues, el sueño incubatorio, lo mismo que en el de Anfiarao en Oropo o en el Asclepieo de Epidauro (cf. n. 217 y *supra*, 5, 412A y n. 24).

sentó ante él y le dijo solamente 'negro' y nada más, sino que se fue inmediatamente. A nosotros ésto nos pareció extraño y nos produjo una gran perplejidad, pero el mencionado prefecto se asombró y se prosternó, y abriendo la tablilla mostró cómo la pregunta escrita era: '¿He de sacrificarte un toro blanco o negro?'. De manera que también los epicúreos se vieron confundidos, y él mismo llevó a cabo el sacrificio y veneró por siem-
F pre a Mopso.»

46. Una vez que hubo dicho esto, Demetrio se calló; y yo, queriendo añadir como una coronación a la explicación, dirigí la vista de nuevo hacia Filipo y Amonio, que estaban sentados juntos. Entonces me pareció que querían replicar algo y me contuve de nuevo. Y Amonio dijo: «También Filipo puede hablar, Lamprias, acerca de lo que se ha dicho; pues, como la mayoría, también él cree que Apolo no es otro dios sino el mismo
435A que el sol[222]. Pero mi dificultad es mayor y acerca de mayores problemas; pues recientemente hemos cedido no sé cómo ante la explicación que simplemente exorcizaba la capacidad mántica de los dioses a ciertos démones. Ahora mismo, en cambio, a éstos mismos me parece que los estamos expulsando de nuevo y los echamos fuera de aquí, del oráculo y el trípode, disolviendo en soplos, vapores y emanaciones el principio o mejor la sustancia misma y el poder de la mántica. En efecto, esos temperamentos, calores y endurecimientos mencionados ¡cuánto más apartan de los dioses la opinión y sugieren una considera-
B ción de la causa tal como de la que Eurípides hace usar al Cíclope:

A la fuerza la tierra, quiera o no quiera,
produce hierba y engorda mis ganados[223]!

---

[222] Cf., por ejemplo, *Mor.* 386B (*E ap. Delph.*4) y *supra*, 42, 433D con n. 206.

[223] Eurípides, *Cíclope* 332-333.

Sólo que éste dice que no los sacrifica a los dioses sino a sí mismo y 'al vientre, el más grande de los démones'[224], mientras que nosotros ¿por qué razón hacemos sacrificios y oramos con motivo de los oráculos si la capacidad mántica la llevan las almas en sí mismas y es una combinación de aire o de viento lo que la pone en movimiento? O ¿qué pretenden las aspersiones de las víctimas y el no emitir respuesta en el caso de que la víctima entera no se ponga a temblar y se agite desde el extremo de las pezuñas al ser rociada? Pues no basta con que sacuda C violentamente la cabeza como en los otros sacrificios[225], sino que la agitación y el temblor han de tener lugar a la vez en todos sus miembros, acompañados de un ruido trémulo; pues si no ocurre esto dicen que el oráculo no da respuesta ni introducen a la Pitia. Sin embargo es lógico que si esto hacen y creen es porque atribuyen la mayor parte de la causa a un dios o a un demon[226]; mientras que tal como dices tú, no es lógico; pues la emanación, tanto si la víctima se agita como si no, una vez presente producirá la inspiración y pondrá en una disposición similar el alma no sólo de la Pitia sino también la de cualquier cuerpo del que se apodere. De ahí que sea absurdo el utilizar una sola mujer para los oráculos y crearle dificultades tratando D de conservarla santa y pura de por vida[227]. El Coretas aquél, en efecto, de quien los delfios dicen que con su caída fue el primero que proporcionó una sensación del poder que rodea al lugar, en nada se diferenciaba, creo, de los demás cabreros y pastores[228]; si en verdad ello no es cuento ni vana ficción, como yo al menos creo.

---

[224] *Ibid.* 335.

[225] Cf. *Mor.* 729F *(Quaest. conv.* VIII 8) e *infra* 437B.

[226] Para la traducción adoptamos, con Babbitt, Flacelière y Cilento, la lectura *theôi mèn è daímoni* de Turnebus, en lugar de la conjetura *(theoû m. è daímonos)* ⟨*energeíais*⟩ de Pohlenz, acogida por Sieveking.

[227] Véase *infra*, 51, 438C.

[228] Véase *supra*, 42, 433D y n. 202.

Teniendo además en cuenta de cuán enormes bienes este nuestro oráculo ha sido responsable para los griegos en casos de guerra y fundaciones de ciudades o en plagas y escasez de cosechas, creo que es absurdo que su descubrimiento y principio no se atribuya a un dios y una providencia, sino a lo azaro-
E so y espontáneo.»

«A esto precisamente», dijo, «deseo que replique Lamprias. ¿Querrás esperar?» «Desde luego que sí», dijo Filipo, «y todos éstos; pues a todos nos ha conmocionado la explicación.»

47. Entonces yo le dije: «A mí no sólo me ha conmocionado, Filipo, sino que también me ha confundido, si entre tantos y tan valiosos como sois os parece que yo, presumiendo de lo plausible de mi argumentación más allá de lo que corresponde a mi edad, destruyo y altero alguna de las creencias que con certeza y piadosamente se tienen acerca de lo divino. Mas me defenderé presentando a Platón como testigo y abogado al mismo tiempo.

Aquel hombre, en efecto, recriminó al viejo Anaxágoras
F porque, excesivamente ligado a las causas físicas y buscando y persiguiendo constantemente aquello que se lleva a cabo necesariamente en los accidentes de los cuerpos, omitió el por qué y por medio de qué, los cuales son causas y principios superiores[229]; y él fue el primero o el que mejor entre los filósofos explicó ambos, asignando a la divinidad el principio de las cosas
436A que están de acuerdo con la razón, pero sin privar a la materia de las causas necesarias con respecto a aquello que tiene lugar, sino prestando atención al hecho de que, en lo que a ésta respecta, tampoco el universo sensible una vez ordenado más o menos tal como lo vemos es puro y sin mezcla, sino que adquiere su génesis al entrar en combinación la materia con la razón.

---

[229] PLATÓN, *Fed.* 97 b ss. Sobre Anaxágoras vid. *supra* n. 133.

Fíjate en primer lugar en el caso de los artistas; por ejemplo, sin ir más lejos, el famoso asiento y pedestal de la cratera que hay aquí, al que Heródoto llamó *hypocreterídion* (porta-cratera)[230], ha tenido como causas las materiales, fuego, hierro, ablandamiento por medio de fuego y baño en agua, sin los cuales no hay medio de que llegara a existir la obra; pero el principio más importante y que pone en movimiento a éstos y a través de éstos actúa, lo proporcionó a la obra el arte y la razón. B
Es más, el nombre del autor y artífice de esas representaciones e imágenes se halla grabado encima:

Polignoto, de origen tasio, hijo de Aglaofonte, ha pintado
la acrópolis de Ilión siendo devastada

habiéndola pintado tal como se ve[231]; pero sin las pinturas molidas y disueltas unas con otras no sería en absoluto posible que adquiriera tal disposición y aspecto. ¿Acaso, entonces, el que desea aprehender el principio material examinando y explicando los accidentes y los cambios que experimenta la tierra roja de Sinope al ser mezclada con ocre y la tierra aluminosa de Melos con negro, le está quitando la fama al artista? ¿o el que C
da como explicación del endurecimiento y la fundición del hierro que una vez ablandado por el fuego consiente y cede a quienes lo forjan y moldean, y al entrar de nuevo en agua pura y ser

---

[230] HERÓD., I 25 cuenta cómo el rey Aliates de Lidia (619-560 a. C.), el padre de Creso, tras haberse recuperado de una enfermedad, ofrendó a Delfos una gran cratera de plata con un soporte de hierro soldado, obra de Glauco de Quíos, el único que conocía la técnica de la soldadura del hierro. Posteriormente la cratera tal vez fue fundida por los focidios con motivo de la guerra sagrada del s. IV a. C., pero el soporte se conservó y su contemplación es referida todavía en el s. II d. C. por PAUSANIAS, X 16, 1.

[231] Los versos, un dístico elegíaco atribuido a Simónides, Fr. 112 DIEHL (*Anth. Lyr. Gr.*, Leipzig, 1936), contienen la «firma» del pintor Polignoto, el cual, como hemos dicho *supra*, n. 33, había decorado el Pórtico de los Cnidios, en el cual se desarrolla la conversación desde 412D, con escenas de la *Iliupersis* y la *Nekuía*, según informa también PAUSANIAS, X 25 ss.

solidificado y condensado por la frialdad de la blandura y flojedad producida por el fuego recibe una tensión y rigidez a la que Homero llamó 'fuerza del hierro' [232], reserva en menor medida para el artista la causa de la génesis de la obra? Yo, desde luego, no lo creo; pues también de los poderes medicinales cuestionan algunos las cualidades, pero no niegan la medicina. Del mismo modo que, por ejemplo, Platón, al declarar que nosotros
D vemos por medio del brillo que sale de los ojos al mezclarse con la luz del sol, y oímos por el impacto del aire [233], no estaba negando que si tenemos capacidad de ver y oír es de acuerdo con un plan y providencia.»

48. «En resumen, pues, aunque como digo, toda génesis tiene dos causas, los teólogos y poetas más antiguos prefirieron prestar atención [234] solamente a la superior, citando justamente esta máxima general para todas las cosas:

Zeus es el principio, Zeus el medio, y de Zeus proceden todas [las cosas [235];

y las causas necesarias y físicas todavía no las abordaban.

Los más jóvenes que ellos, en cambio, y que se denominan
E fisicistas, al contrario que aquéllos embarcados lejos del hermoso y divino principio, cifran la totalidad de las cosas en cuerpos y accidentes de cuerpos, impactos, cambios y combinaciones. De ahí que la explicación de unos y otros carezca de lo conveniente, al ignorar u omitir éstos el por medio de qué y por obra de qué, aquéllos el a partir de qué cosas y mediante qué cosas.

[232] Hom., *Od.* IX 393.

[233] Cf. *supra*, 42, 433D y Platón, *Repúbl.* 507c-509b.

[234] Para la traducción adoptamos, como Babbitt, Flacelière y Cilento, la lectura *proséchein heílonto* proporcionada por una parte de los mss., en lugar de la corrección de Pohlenz *proseîchon*, seguida por Sieveking.

[235] Fragm. órfico 168, 2 Kern, constituido por un hexámetro procedente de un *Himno a Zeus.*

El primero que claramente ha echado mano de ambos factores, añadiendo a aquello que crea y pone en movimiento de acuerdo con la razón lo que necesariamente subyace y sufre la acción, también a nosotros nos libera de toda sospecha y acusación. No hacemos, en efecto, irreligiosa ni irracional la capacidad mántica al asignarle como objeto material el alma del hombre, y el soplo inspirador y la emanación cual instrumento o plectro [236]; pues, en primer lugar, la tierra que ha producido las F
emanaciones y el sol que concede a la tierra todo el poder de combinación y transformación, son para nosotros un dios de acuerdo con la norma de nuestros padres [237]; en segundo lugar, al admitir unos démones supervisores, guardianes y custodios como si dijéramos de la armonía de esa combinación, los cua- 437A
les a veces aflojan y a veces tensan a su debido tiempo, suprimiendo lo excesivamente enajenante y perturbador de la misma y atemperando lo excitante de modo que no cause dolor ni daño a sus usuarios, no parecerá que hagamos nada irracional ni imposible.

49. Tampoco al hacer un sacrificio previo y poner coronas y verter libaciones sobre las víctimas actuamos de manera contraria a esta teoría. Pues, cuando los sacerdotes y hombres sagrados [238] sacrifican la víctima, vierten libaciones sobre ella y observan su movimiento y su temblor [239], afirman tomar esto como señal de otra cosa y no de que el dios responde a través

---

[236] Para la traducción adoptamos la lectura de los códices *órganon ē plêktron* seguida por Babbitt, Flacelière y Cilento, en lugar de la corrección de Kronenberg, acogida por Sieveking, *orgánoi [ē] plêktron.*

[237] Cf. *supra,* 42-43, 433E.

[238] Según informa el propio PLUTARCO, *Mor.* 292D *(Aet. Gr.* 9), los *hósioi* eran cinco funcionarios del oráculo délfico elegidos de por vida que colaboraban con los *prophetai* en la funciones religiosas y en la mayor parte de los ritos; cf. HALLIDAY, *The Greek Questions of Plutarch,* págs. 57 ss.; PARKE, *Class. Quart.* 34 (1940), 85-89.

[239] Cf. *supra,* 46, 435B-C.

del oráculo[240]. Lo apto para el sacrificio ha de ser, en efecto,
B puro, ileso e intacto tanto de cuerpo como de alma. Ciertamente, elementos delatadores de ⟨las condiciones⟩ relativas al cuerpo no son muy difíciles de advertir; en cuanto al alma la comprueban poniéndoles delante a los toros harina y a los cochinos garbanzos; pues el que no coma creen que no está sano. A la cabra creen que la pone a prueba el agua fría; pues no es propio de un alma en su estado natural la impasibilidad e inmovilidad ante la aspersión con agua. Y yo, aunque fuera seguro que el agitarse es prueba de que el oráculo responde y lo contrario de que no responde, no veo qué dificultad para lo dicho resulta de ello. Toda facultad, en efecto, ejerce su acción natural mejor o
C peor en según qué momento; y es lógico que el dios dé señales cuando ese momento se nos escapa.»

50. «En realidad creo que tampoco la emanación se mantiene siempre del mismo modo durante todo el tiempo, sino que tiene ciertos relajamientos y de nuevo intensificaciones; y el testimonio en el que me baso tiene como testigos a muchos visitantes y a todos los servidores del santuario. La sala en la que hacen sentar a los consultantes del dios, ni muchas veces ni regularmente sino a intervalos, según cuadra, se llena de fragancia y de olor, despidiendo el *ádyton,* como de una fuente, efluvios cual si fueran los más suaves y costosos perfumes; es probable que afloren por efecto del calor o por la intervención de algún otro factor[241].

D Y si eso no parece plausible, reconoceréis no obstante al menos que la propia Pitia mantiene en medio de accidentes y

---

[240] En lugar de *hetérou tínos* y frase interrogativa *(;)*, adoptamos la propuesta de LEGRAND, *Rev. Ét. Gr.* 14 (1901), 54 ss., seguida por Flacelière, de indefinido y frase afirmativa.

[241] El pasaje distingue claramente el *oîkos*, en el que se alojaba a los consultantes, del *ádyton*, desde el cual respondía la Pitia y sobre cuya fragancia cf. PÍND., *Olímp.* VII 32, referido igualmente a la sede oracular; cf. FLACELIÈRE, *Ann. École Haut. Étud. Gand* 2 (1938), 85-102.

variaciones unas veces en un sentido y otras en otro aquella parte del alma por la que entra la inspiración, y no conserva siempre un solo temperamento como una armonía sin modulaciones en todo momento. Molestias y perturbaciones, en efecto, muchas siendo ella consciente y más sin ser visibles, dominan su cuerpo y minan su alma; de las cuales cuando está llena, mejor es que no se dirija allí ni se ofrezca al dios mientras no esté completamente pura como un instrumento afinado y melodioso, sino emocionada e inquieta. Ni el vino, en efecto, pone siempre al bebedor en el mismo estado ni la flauta igualmente E al inspirado, sino que las mismas personas se llenan de frenesí báquico y se emborrachan unas veces menos y otras veces más al cambiar su disposición interior[242].

La capacidad imaginativa del alma parece ser especialmente dominada y modificada simultáneamente por la alteración del cuerpo, según es evidente por los sueños; pues una veces nos hallamos en medio de numerosas y multiformes visiones en sueños, otras veces sobreviene de nuevo la calma y descanso total de las mismas. Y nosotros mismos conocemos a ese Cleón, de Daulia[243], que afirma no haber tenido nunca un sue- F ño en los muchos años que ha vivido, y de entre los más viejos lo mismo se cuenta de Trasímedes de Herea[244]. La causa es la disposición del cuerpo, como en su caso lo es la muy productiva de sueños y apariciones de los atrabiliarios, en virtud de la cual parecen poseer también la capacidad de soñar vívidamente; pues al dirigirse unas veces en un sentido, otras en otro por

---

[242] Cf. *supra*, 40, 432E así como *Pyth. or.* 23 (*Mor.* 406B) y *Mor.* 656F-657A.

[243] Ciudad de la Fócide en las estribaciones del Parnaso, es decir, no lejos de Delfos, mencionada ya en el «Catálogo» de la *Ilíada* II 520; cf. F. SCHOBER, *Phokis*, 1924, págs. 27 s.

[244] Ciudad del oeste de Arcadia en el margen derecho del curso medio del Alfeo; cf. E. MEYER, *Der kleine Pauly*, s. v.

medio de su capacidad imaginativa, lo mismo que los que ha-
438A cen muchos disparos muchas veces aciertan en el blanco[245].»

51. «Cuando, por tanto, la capacidad receptiva de imágenes y profética se halla perfectamente armonizada con la composición del soplo inspirador como con un fármaco, necesariamente se produce la inspiración en los divinos intérpretes; cuando por el contrario no es así, no se produce, o bien se produce erróneamente, no pura, y perturbadora, como sabemos a propósito de la Pitia muerta recientemente. Habiéndose presentado del extranjero, en efecto, consultantes oficiales del oráculo, dicen que la víctima aguantó inmóvil e impasible las primeras aspersiones con agua, y por más que los sacerdotes se excedían y perseveraban en su celo, apenas si cedió una vez que estuvo
B empapada e inundada. ¿Qué ocurrió entonces con la Pitia? Descendió hasta la sede oracular, según dicen, contra su voluntad y retraída, y enseguida, a las primeras respuestas, era evidente por la aspereza de su voz que no comunicaba, a la manera de una nave que se precipita muda, y estaba llena de un espíritu maligno; finalmente, completamente transtornada y lanzándose con un grito ininteligible y terrible hacia la salida se tiró al suelo, de tal modo que ahuyentó no sólo a los consultantes oficiales del oráculo sino también al profeta Nicandro y a los hombres sagrados que se hallaban presentes[246]. Al poco rato sin embargo entraron, la recogieron vuelta en sí y vivió unos pocos días.

---

[245] Cf. ARISTÓT., *Sobre la adivinación por el sueño* II 2 y 10.

[246] Se supone que el «profeta» Nicandro es la misma persona que el «sacerdote» Nicandro que aparece como interlocutor en *E ap. Delph.* 5 (*Mor.* 386C), ya que, aun cuando los primeros debían de tener como misión específica interpretar en lenguaje inteligible, o tal vez en verso en su caso, las respuestas de la Pitia, ambas designaciones parecen ser a veces intercambiables; cf. HALLIDAY, *The Greek Questions of Plutarch,* págs. 59 s.; PARKE, *Class. Quart.* 34 (1940), 85-89, citados igualmente *supra* n. 237 a propósito de los *hósioi.*

Por esta razón mantienen el cuerpo de la Pitia puro de contacto sexual y su vida completamente apartada y al margen del trato con extraños[247], y antes de la respuesta oracular toman las señales, porque creen que para el dios es visible el momento en que aquélla tendrá el temperamento y disposición adecuados para someterse a la inspiración sin ser dañada. C

Ni a todos, pues, ni a los mismos pone siempre en el mismo estado el poder del soplo inspirador, sino que proporciona un incentivo y un principio, como hemos dicho[248], a quienes se hallan en un estado propicio para ser afectados y transformarse. Es realmente divino y demónico, pero no incesante, inmortal, intemporal y duradero hasta el infinito, en el curso del cual se D agota todo lo que existe entre la tierra y la luna según nuestra teoría. Y hay quienes afirman que tampoco lo que está por encima permanece, sino que experimenta continuos cambios y renacimientos, renunciando a lo eterno e infinito[249].»

52. «Estas cuestiones», dije yo, «os invito a vosotros y a mí mismo a examinarlas a fondo con frecuencia, ya que creo que conllevan numerosas objeciones y sugerencias en sentido contrario, que la ocasión no permite discutir detalladamente en su totalidad; de modo que pospongamos éstas y también el problema que Filipo plantea sobre el sol y Apolo.»

---

247 Cf. *supra*, 46, 435C-D.

248 *Supra*, 50, 437E.

249 Probable alusión a la teoría estoica de la conflagración universal, en la que todo se renueva; cf. *supra* n. 145.

ÍNDICES

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE DE AUTORES Y PASAJES CITADOS (O PARALELOS)

ÍNDICE DE DIVINIDADES CON SUS EQUIVALENCIAS EN EL TRATADO *ISIS Y OSIRIS*

ÍNDICE GENERAL

Págs.

ISIS Y OSIRIS

DIÁLOGOS PÍTICOS